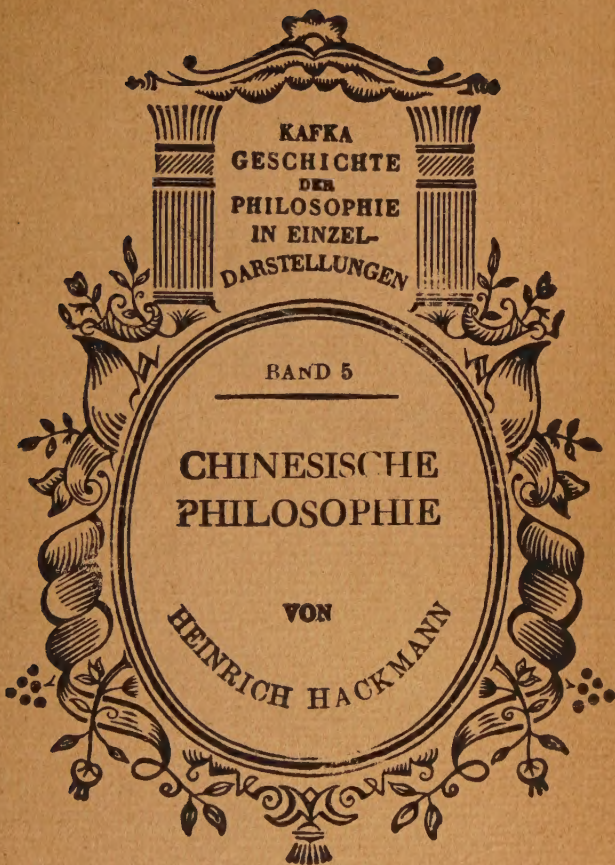




3.65
13.8.46

375



CHINESISCHE PHILOSOPHIE

Von

HEINRICH HACKMANN

D. Theol. h. c., o. Professor an der Universität Amsterdam

Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen

Abt. I: Das Weltbild der Primitiven

und die Philosophie des Morgenlandes

Band 5

Mit einem Bildnis Bodhidharmas

VERLAG ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN

1 9 2 7

Dr. med. PAUL SUDECK
Professor an der Hamburger Universität
in treuer Verbundenheit
zugeeignet

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
EINLEITUNG	10—23
Gegenstand der chinesischen Philosophie	10
Systemlosigkeit der chinesischen Philosophie	11
Chinesische Sprache und Schrift	13
Mangel an Grammatik, Undeutlichkeit des Ausdrucks	17
Eigenart der chinesischen Philosophie	21
Dauernde Werte	22
ERSTER ZEITRAUM: DIE PHILOSOPHIE IN FREIER BE- WEGUNG	24—162
1. Die Grundlagen des Denkens	24—41
Sachliche Orientierung der Religion	24
Der „Weg“; Divination	27
I tching	29
Die Welt des Wechsels: Yin und Yang	32
Mythisches Denken	35
Hung fan	37
2. Die Anfänge. Têng tse	41—52
Philosophie vor Konfuzius und Lao tse	41
Entstehen der Philosophie	43
Têng Hsi über Fürst, Beamte, Volk	45
Allerlei Lebensbeurteilung	48
Metaphysisches	50
3. Lao tse und das Tao têt tching	53—70
Entstehung des Tao têt tching	54
Das Leere; das Tao	56
Ueberpersönlichkeit des Tao	58
Tao und Welt	59
Tê als Lebensgesetz	62
Wu wei	64
Staats- und Volksideal	69
4. Konfuzius	70—107
Leben	70
Grundrichtung seines Denkens	76
Das Tao des Reiches	77
Musik	81
Zeremoniell; Benennungen	82
Rationale Pflichtenlehre	84
Gegenseitigkeit	85
Menschenliebe (Jên)	86
Tugend im einzelnen; Selbsterziehung	89
Das Altertum als Gegenstand des Studiums	90
Drei Hauptpflichten des Verkehrs	93

	Seite
Einzelzüge der Selbsterziehung	95
Die drei Lebenskreise und die fünf Beziehungen	96
Familienleben	96
Freundschaft	98
Staatswesen	99
Der vornehme Mensch	101
Die Werke der Schüler: T'ai hsiô und Tschung yung	104
5. Yen Ying	107—110
Lebensverhältnisse und Charakter	107
Grundsätze der Regierung; Einfachheit des Lebens	108
6. Mê Ti.	110—122
Lebensverhältnisse	110
Religiosität	111
Methode	112
Geschichtlicher Rückblick	113
Gesellschaftliche Organisation	114
Allgemeine Menschenliebe als Einigungsmittel	116
Motivierung der allgemeinen Menschenliebe	118
Verwerfung von Prunk und Luxus	119
7. Yang Tschu	123—127
Lebensspuren	123
Mäßigkeit im Genuß	123
Beschränkung im Streben	124
Taoistische Grundrichtung	125
8. Lieh tse	127—137
Das Bleibende im Wandel	129
Einheit der Lebensvorgänge	130
Beherrschung der Natur im Tao	132
Der Hsien und sein Reich	134
Traum und Wirklichkeit	135
Lebensbeobachtung in Anekdoten	135
9. Tschuang tse	137—162
Leben und Werk	137
Relativismus	140
Einheit im Tao	141
Der innere Einklang	142
Idealmenschen des Altertums	144
Der Weg zum Tao	146
Gegensatz zu Konfuzius	147
10. Kuan tse	149—151
Zeit	149
Das Leben im Unbewußten als Ideal	150
11. Yin Wên tse, Hui tse und andere („Sophi- sten“)	152—162
Yin Wên tse, <i>tchêng ming</i> , Gesetzeswesen	152
Hui tse, Paradoxa	154

	Seite
Wang Hsü (Kuei ku tse)	158
Weï Yang	159
Abschließendes	161

ZWEITER ZEITRAUM: DIE ERSTARRUNG DER PHILOSOPHIE 163—236

1. Die politische Entwicklung bis zum Anfang der christlichen Zeitrechnung	163—173
Die streitenden Staaten	163
Blutmischung in den Randstaaten	164
Kampfesweise	165
Der Aufstieg des Reiches Tch'in	167
T'chin Schi Huang Ti, Einrichtung des Tch'in-Reiches	168
Spannungen	169
Die Bücherverbrennung	170
Ende der Tch'in, Aufkommen der Han-Dynastie	171
2. Men z i u s	173—194
Bedeutung, Leben, Bildungsgang	173
Charakter, Werke	176
Lehre	177
Rechte Regierung, Herrscherpflichten	178
Optimismus	181
Die vier Grundtugenden	181
Himmlischer Adel	184
Polemik gegen Kao tse, Hsü Hsing, Tsch'ên Tschung, Schên yü K'un, Yang Tschu und Mê Ti	185
Geschichtsbetrachtung	192
3. H s ü n t s e	195—205
Leben	195
Die Natur des Menschen	196
Das Böse und die „Heiligen“	197
Die prüfende Vernunft	200
Richtiger Gebrauch der Ausdrücke	203
Innere Harmonie	204
4. Andere Konfuzianer	205—210
Tung Tschung schu	205
Lu Tchiâ, Tchiâ I u. a.	209
5. Die Ausgänge der Sophisten	210—215
Sung tse	210
Kung sun Lung	211
Ming tchiâ, Fa tchiâ	214
6. Die Schulen des Mê Ti	215—220
Allgemeine Liebe	215
Logische Untersuchungen	217
7. Die Ausgänge des Taoismus	220—229
Han fei tse	221
Ho kuan tse	222

	Seite
Wên tse	223
Lü Pu wei	224
Huai nan tse	225
Zaubertaoismus	226
Tschang Tao ling und die taoistische Gemeinde	227
8. Wang Tsch'ung; Abschließendes	229—236
Stellung zu früheren Denkern	230
Weltentstehung	231
Der Mensch; Determinismus	232
Geisterglaube	233
Sieg des erstarrten Konfuzianismus	234
DRITTER ZEITRAUM: DER BUDDHISMUS ALS CHINESISCHE PHILOSOPHIE	237—311
1. Das Mahāyāna und die Einführung des Buddhismus in China	237—245
Mahāyāna	238
Bedeutung der „Leerheit“	241
Ming Ti	242
2. Die ersten zwei Jahrhunderte (bis 265)	245—252
Das Sūtra der 42 Abschnitte	245
Neubelebung des Buddhismus; die „drei Reiche“	249
Leerheit der prajñā pāramitā	251
3. Vom Ende des 3. Jahrhunderts bis zu Bodhidharma	252—271
Politische Entwicklung; buddhistische Aktivität	252
Kumārajīva	254
Die Indienpilger	256
Schulbildungen	258
Philosophie der ersten Schulen	259
Nāgārjuna	264
Bodhidharma	268
4. Weitere Schulbildungen bis zum 8. Jahrhundert	271—296
Verfolgungen unter den T'ang; Han Yü	272
Hsüen Tsang und I Tching	274
Spätere Schulen und ihre Philosophie	275
Vijñānavāda	277
Ālayavijñāna	277
Bodhisattvastufen	279
Die verschiedenen Lehrperioden des Buddha	280
Wichtige Werke der Schulen	282
Das Saddharma puṇḍarīka sūtra	282
Das Buddhāvataṃsaka sūtra	284
Das Sūrāṅgama sūtra	286
Das Laṅkāvatāra sūtra	290
Das Mahāyāna śraddhotpāda śāstra	291
Das Mahāyāna sūtrālamkāra	293
Allerlei weitere Schriften	295

	Seite
5. Wirkung in die Breite (9.—12. Jahrhundert);	
Polemik	297—311
Stillstand der Entwicklung	297
Strenge Maßnahmen der Regierung	298
Herrschaft über die Volksmassen	300
Propaganda	302
Wang Jih hsiu	303
Tsong Mi als Polemiker	306
Wang Jih hsiu als Polemiker	308
Verfall des Buddhismus	311
VIERTER ZEITRAUM: DER SUNG-KONFUZIANISMUS UND	
DIE NEUZEIT	312—373
1. Die Vorläufer	312—323
Wang An schi	313
Tschou Tön i	315
Kosmologie	315
Ethik	317
Schao Yung	320
Die Brüder Tsch'êng	320
Tschang Tsai	322
2. Tschu Hsi	323—347
Lebensgang, Charakter, Werk	323
Weltdasein; Li und Tch'i	329
T'ai Tch'i; Yang und Yin	333
Die fünf Agentien; Himmel und Erde; Welt	336
Die ethische Natur des Kosmos	338
Wesen und Natur des Menschen	339
Ethik	343
Funktion des Geistes	344
Buddhistischer Einfluß	345
3. Neben- und Gegenströmungen	348—356
Die Hu- und die Su-Schule; Schang Ts'ai	348
Taoismus (Yiu fu tching; Tse Hua tse; Kuan yin tse)	350
Lu Hsiang shan	354
4. Wang Yang ming und die Neuzeit	356—373
Yüen- und Ming-Dynastie	356
Wang Schou jen (Yang ming)	357
Lebenslauf	358
Charakter und Philosophie	361
Die Erkenntnis „von innen“	364
Liang tsch'i; das Böse; die natürliche Bestimmung	366
Denken und Handeln	368
Unparteilichkeit	370
Fortgang bis zur Gegenwart	371
TRANSKRIPTION	374
BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER	375—379
ANMERKUNGEN	380—399
REGISTER	400—406

EINLEITUNG

Von Hause aus bietet China für das, was wir im Abendlande Philosophie nennen, keinen sonderlich günstigen Boden. Die Fragen, welche bei uns gewöhnlich den Anlaß und beständig neuen Anreiz zu philosophischer Untersuchung gegeben haben, Fragen der Metaphysik und der Ontologie, also Fragen nach dem Zusammenhang der irdischen Welt mit dem tiefsten Weltgrunde, nach Ursprung und Ziel des ganzen Daseins, nach dem Wesen der Dinge, dann aber auch die Fragen nach der Eigenart unseres Erkennens, nach seinen Mitteln und Grenzen, also das was wir Erkenntnistheorie nennen, bewegen den Chinesen, allgemein gesprochen, wenig. Ihn interessieren vielmehr zunächst und überwiegend die Fragen der praktischen Wirklichkeit des Lebens. Das tatsächlich Gegebene, der Mensch dieser Welt, ist vor allem der Punkt, um den sich das Nachdenken dreht. Man prüft die Stellung des Einzelnen in der Gemeinschaft, die Pflichten und Rechte der Menschen, die Normen des menschlichen Gesellschaftslebens, die Probleme des Staatswesens u. dgl., und man versucht hier neue Einsichten zu gewinnen, Regeln und Gesetze aufzufinden. Gegenstände, wie sie bei uns in Ethik und Soziallehren den Abschluß philosophischer Systeme bilden, stehen für den Chinesen am Anfang und im Vordergrund, das Irdisch-Unmittelbare ist das eigentlich Fesselnde.

Damit soll indes nicht gesagt sein, daß metaphysische Bedürfnisse und Fragen daneben vollständig gefehlt hätten. Sie sind ohne Zweifel vorhanden, und wenn die große Masse ihr metaphysisches Verlangen auch einfach in dem naiven Leben der Religion befriedigt, so greift doch vereinzelt das bewußte Denken bedeutender Geister weit darüber hinaus. Auch Versuche auf dem Felde der Erkenntnistheorie fehlen nicht. Dennoch bleibt all dergleichen rudimentär, in den Anfängen, wie ein Nebentrieb. Es ist bezeichnend für die Sachlage, daß dasjenige Buch, in welchem metaphysische Spekulation wohl am stärksten hervortritt, das Tao tê tching des L a o t s e , von einigen abendländischen Gelehrten als nicht-chinesisch, als ursprünglich indisch angesehen worden ist, so wenig meinte man

darin von chinesischer Denkweise zu verspüren¹. In der Tat liegt in solchen Gedankengängen nicht die Stärke und der eigentliche Trieb der chinesischen Geistesanlage. Probleme, wie sie einen Platon und Aristoteles, einen Spinoza und Leibniz, Kant und Schopenhauer erfüllt haben, fanden im „Reich der Mitte“ wenig Beachtung. Nur als der Buddhismus in China erstarkte und in seiner Weise allerlei erkenntnistheoretische sowie psychologische Untersuchungen anstellte, wurde der chinesische Geist bis zu einem gewissen Grade geweckt und erzogen für diese Probleme. Jene Jahrhunderte, welche man gewöhnlich als eine Zeit der Unfruchtbarkeit und Leere in der Geschichte der chinesischen Philosophie überspringt, sind in Wahrheit nicht so ganz unbedeutsam gewesen, nämlich die Epoche vom ersten bis zwölften Jahrhundert nach Christo. Ein gewisses metaphysisches und erkenntniskritisches Vermögen hat sich damals in der Tat entwickelt, und die Nachwirkung davon läßt sich wohl verspüren, als dann im elften und zwölften Jahrhundert die Philosophie des Altertums, der Konfuzianismus, durch T s c h u H s i und seinen Kreis von neuem auflebte. Aber trotz alledem bleibt zurecht bestehen, daß die Stärke der chinesischen Anlage nicht in der Richtung ging, wo wir die philosophische Arbeit vor allem suchen. Die Natur hat dem Chinesen hier eine reiche und wertvolle Produktivität versagt.

Eine andere deutlich zu verspürende Schranke philosophischer Leistungen liegt in der mangelnden Begabung des Chinesen für die Gestaltung geschlossener Denksysteme.

In seiner Geschichte der chinesischen Literatur bemerkt W. Grube gelegentlich², daß T s c h o u T ö n i der einzige systematische Denker gewesen sei, den China hervorgebracht habe. Er zieht dann selbst noch wieder etwas von diesem Prädikate ab, indem er in dem Hauptwerke des Tschou nur einen Ansatz, einen Versuch zu philosophischer Systembildung sehen will. Man wird nun freilich noch wohl mehr Namen nennen können, die wenigstens für Versuche zu systematischer Philosophie in Frage kommen, vor allem den des T s c h u H s i. Bei systematischem Denken haben wir es eben mit fließenden Grenzen zu tun. Aber daß die Systematik der Chinesen mangelhaft ist, leidet keinen Zweifel. Wenn man die Frage stellt, ob China bedeutende philosophische Denker hervorgebracht habe, so wird darauf jeder Urteilsfähige unbedenklich mit Ja antworten. Stellt man die Frage aber so: ob China eigenartige geschlossene Denksysteme geschaffen habe wie etwa

das eines Platon oder Kant, so wird schwerlich jemand diese Frage zuversichtlich bejahen. Das philosophische Denken der Chinesen geht einzelnen Stoffen und Problemen nach, doch fehlt ihm die weitspannende Kraft, welche eine Fülle von Erscheinungen aus einem Prinzip heraus auffaßt und konsequent durchdringt, die Kraft, die an das Durcheinander der Dinge einen beherrschenden Maßstab anlegt. Daher bleibt dem Abendländer bei der Lektüre chinesischer Philosophen so oft der Eindruck des Sprunghaften, Zufälligen, des freien Phantasierens; ja nicht selten fällt ihr Philosophieren geradezu in einzelne Aphorismen auseinander. Wenn aber im günstigeren Falle wohl ein gewisser stofflicher Zusammenhang vorliegt, so reicht doch die Kraft zu einem klaren logischen Aufbau nicht hin. Der Gedankengang des Einzelnen ist oft unklar, ungeordnet, läuft willkürlich hierhin und dahin. Diesen Mangel systematischen Aufbaues haben europäische Bearbeiter öfters zu überwinden gesucht, indem sie die Aeüßerungen chinesischer Denker zu einem systematischen Ganzen gestalteten. Aber schon, daß man dies nötig fand, zeigt, woran es den Originalen fehlt.

Die chinesischen Philosophen sind eben keine Systematiker. Sie bauen nicht Stein auf Stein nach vorbedachtem Plane und festem Zusammenhange, bis ein vollständiges, dem Geistesauge von Anfang vorschwebendes Gebäude dasteht. Sie fassen vielmehr Einzelercheinungen ins Auge oder etwa eine Reihe verwandter Fragen, die sie miteinander behandeln, aber doch in lockerer, freier Bewegung der Gedanken. Lehrsysteme formen sie nicht.

Es ist wohl der Mühe wert, näher zu untersuchen, worin dieser Mangel begründet liegt. Soweit auf eine Eigenart der natürlichen Geistesanlage zurückzugehen wäre, ist nicht weiter darüber zu reden. Jedoch lassen sich, wie mir scheint, auch bestimmte äußere Gründe nachweisen, die hier ihren Einfluß geübt haben. Zunächst einmal spielt der Umstand hinein, daß Konfuzius und seine Nachfolger dem späteren China ein so hochverehrtes, unumstrittenes Philosophenideal wurden. Nun hatte sich aber zu Konfuzius' Zeit das philosophische Denken Chinas noch nicht zur Reife entwickelt, es stand vielmehr noch in den Anfängen. Von einer klaren Methode der Untersuchung und von sicherer Ideenentwicklung konnte bei ihm noch keine Rede sein. Da er indes für die späteren Generationen trotzdem höchste Autorität und leuchtendes Vorbild wurde, und da das Denken der Nachwelt sich immer wieder an ihm emporrankte,

wurden seine Mängel dadurch sozusagen konstitutiv. Seine Weise zu denken, zu reden, zu behandeln ging den Späteren in Fleisch und Blut über, damit aber auch das Atomistische, Eng-horizontige, das ihm eigen ist. In dem Bannkreise, innerhalb dessen Konfuzius seine Landsleute so lange gehalten hat, konnte eine Philosophie, die zu systematischer Arbeitsweise sich durchgearbeitet hätte, keinen rechten Raum finden. Der moderne chinesische Gelehrte Hu Shih, Professor der Philosophie an der Universität Peking, bemerkt in einem seiner Bücher gelegentlich, daß die chinesische Philosophie zu einer wirklichen Methode philosophischer Arbeit (und damit auch zu systematischer Darstellung) vielleicht gekommen sein würde, wenn nicht der Konfuzianismus ein alle andern Richtungen erdrückendes Monopol erhalten, sondern neben ihm andere philosophische Schulen freies Spiel gehabt hätten. Im Wettstreit der Ideen und Richtungen würde ein kräftigeres Wachstum auch in methodischer Hinsicht verbürgt gewesen sein. Aber die frühe Sanktionierung des Konfuzianismus hat dies Werden verhindert³.

Das ist e i n Grund. Daneben besteht aber noch ein zweiter, der tiefer wurzelt. Das ist die Eigenart der c h i n e s i s c h e n Sprache und Schrift.

Der erste und unmittelbarste Ausdruck des menschlichen Geistes ist die Sprache. Die ganze weitere Kultur, insbesondere die Denkarbeit, baut sich auf diesem Grunde auf. Nun ist es eine in die Augen springende Tatsache, daß die chinesische Sprache in gewisser Hinsicht auffallend abweicht von den Sprachen Europas. Es sei versucht, diese Eigentümlichkeit hier kurz zu charakterisieren.

Wenn man sich einmal einen Abschnitt aus einem chinesischen Buche langsam vorlesen läßt, etwa in dem weit verbreiteten hochchinesischen („Mandarin“-) Dialekte, so wird der Zuhörer alsbald folgendes bemerken: Die Wörter sind alle einsilbig oder doch nahezu so (wie *tao*, *liao*, *pieh*); man hört durchweg einfache Konsonanten, keine Kombinationen von mehreren; die Wörter schließen meist vokalisch, nur wenige Konsonanten (n oder ng) werden für den Wortabschluß gebraucht. Auf diese Weise entsteht eine große Monotonie von Bildungen. Manche Laute begegnen immer wieder. Man kann sogar gelegentlich Sätze hören, die aus mehrfacher Wiederholung derselben Silbe bestehen. In der Tat verfügt das Chinesische nur über eine erstaunlich geringe Zahl verschieden klingender Wör-

ter; im Hochchinesischen (dem Mandarin-Dialekte) existieren nicht viel mehr als 400 verschiedene Lautgruppen. Und nun kommt dazu, daß diese ca. 400 Lautgruppen (Wörter) nie ihre Form verändern noch Umgestaltungen erleiden, wie wir Europäer sie als Deklination, Konjugation u. dgl. kennen. Der Laut *li* bleibt immer *li*, *kao* bleibt immer *kao*, *tung* bleibt immer *tung*. Solch ein begrenztes und sprödes Material muß zum Ausdrucksmittel einer hochentwickelten Ideenwelt mit ihrer Fülle von Objekten und Begriffen, Beziehungen und Verhältnissen dienen.

Wie ist das möglich? Zwei Schwierigkeiten machen sich vor allem geltend. Erstens: wenn man mit so wenigen Lautgruppen alle Ausdrücke einer voll entwickelten Sprache zu bestreiten hat, dann wird jeder Lautkomplex (jedes Wort) eine große Menge ganz verschiedener Bedeutungen in sich vereinigen müssen. Wie aber will man diese Bedeutungen auseinander halten? Zweitens: Wie kann man einen klaren grammatischen Satz bilden, wenn die Wörter sich gar nicht verändern (also flektieren) lassen?

Beide Schwierigkeiten bestehen in der Tat und verursachen viel Mühe. Ein Blick in ein chinesisches Lexikon zeigt, daß fast jeder Lautkomplex (jedes Wort) eine verblüffende Menge verschiedener Grundbedeutungen (nicht Ableitungsvarianten, die hier außer Frage bleiben mögen) besitzt. So hat bei Giles, Chinese-English Dictionary, der Laut *i* nicht weniger als 214 Bedeutungen, *li* 138, *shī* (*shih*) 114, usw. Und daß die Frage, wie man einen chinesischen Satz richtig zu konstruieren habe, viel Kopfzerbrechen verursacht, davon wird jeder Anfänger beim Erlernen dieser Sprache reichlich Erfahrung machen.

Doch sind Hilfsmittel da, um diesen Schwierigkeiten zu begegnen.

Um gleichklingende Wörter in ihrer Bedeutung zu unterscheiden, bedient man sich verschiedener „Töne“ in der Aussprache. Ähnlich nämlich, wie wir Abendländer einen Frageatz oder einen Befehl oder einen Ausruf der Verwunderung in der Aussprache von dem gewöhnlichen Aussagesatz verschieden nuancieren, unterscheidet der Chinese die Aussprache einzelner übrigens gleichklingender Wörter. Das sog. Mandarin-Chinesisch bildet in den meisten seiner Unterdialekte vier solcher verschiedener Töne; in Südchina gibt es mehr, bis zu neun. Besäße nun jedes der ca. 400 Wörter des Mandarin-Chinesischen vier Töne, so ergäbe das ca. 1600 verschieden

lautende Vokabeln. Indes werden nicht alle Wörter in allen vier Tönen gesprochen, sondern man bildet durch Unterscheidung der Töne nur etwa 1400 verschieden klingende Vokabeln. Damit behält also jede Vokabel noch eine Menge verschiedener Grundbedeutungen und bleibt noch viel Gelegenheit zu Mißverständnis. Da hat nun die gesprochene Sprache sich weiter zu helfen gesucht. Man hat nämlich viele Doppelausdrücke gebildet, um dadurch die Bedeutung genauer zu fixieren. Jede Sprache hat ja für allerlei Begriffe Parallelausdrücke, wie etwa im Deutschen „sehen“ und „erblicken“ oder „gehen“ und „wandeln“. Diese Ausdrücke nun kombiniert man, wodurch, wie leicht zu verstehen, die Unklarheit der Bedeutung beseitigt und der Kombinationsausdruck eindeutiger wird. Auch andre Arten von Zusammensetzung werden zuhülfe genommen. Der gesprochene Mandarindialekt bewegt sich so durchweg in Doppelausdrücken.

Es gäbe nun freilich für den Chinesen ein sehr einfaches Mittel, auch ohne solch beständige Verdoppelung des Wortes Mißverständnisse bei gleichlautenden Wörtern zu vermeiden, aber ein Mittel, das sich leider für das Gespräch nicht anwenden läßt, nämlich die Schrift. Denn die Schrift des Chinesen ist derart, daß sie jede besondere Bedeutung eines Wortes durch ein besonderes Zeichen wiedergibt. Wir stoßen hier auf einen der sonderbarsten Züge dieser Sprachwelt.

Die chinesische Schrift weicht von allen Schriftarten der heute lebenden Sprachen in ganz merkwürdiger Weise ab. Der Chinese drückt nämlich mit seiner Schrift nicht aus, was er mit dem Munde spricht, sondern was er unter dem gesprochenen Laute versteht. Mit anderen Worten: der Chinese schreibt nicht Buchstaben, die zusammen ein gesprochenes Wort bilden, sondern er schreibt Zeichen, die einen bestimmten Gegenstand oder Begriff bedeuten.

Buchstaben sind Merkmale für Einzellaute, aus denen ein gesprochenes Wort gebildet wird. Buchstaben hängen also eng mit dem gesprochenen und gehörten Worte zusammen. Buchstaben fixieren die Sprache als eine gesprochene und gehörte. Der Chinese jedoch schreibt nicht mit Buchstaben. Aber wie kann man anders schreiben? Nun, auch wir Abendländer kennen wohl eine andre Schreibweise. Unsre Zahlen und mathematischen Zeichen z. B. sind nicht an die Aussprache gebunden, sondern bezeichnen etwas ohne Mittel von Buchstaben oder gesprochener Sprache. In der Formel: $(23 - 2) : 7 = 3$ werden bestimmte Begriffe in Zeichen ausgedrückt, ohne daß die Aus-

sprache für den Sinn etwas bedeutet. Ähnlich ist es mit der Schrift des Chinesen. Man sagt oft, es sei eine Bilderschrift. Das ist nicht richtig. Zwar sind unter den chinesischen Schriftzeichen eine Anzahl Bilder von Gegenständen oder bildartige Zeichen; aber das sind verhältnismäßig wenige. Die zutreffende Benennung der chinesischen Schriftzeichen ist: Begriffzeichen. Also für jeden Begriff ein besonderes Zeichen; so viel Schriftzeichen, wie die Sprache Begriffe besitzt. Das heißt: endlos viele. Vorläufig besitzt das chinesische Schrifttum etwa 50 000 Zeichen. Vorläufig! Denn die Schriftzeichen mehren sich natürlich, sowie neue Gegenstände der Kenntnis, neue Begriffe also, auftauchen, was bei der gegenwärtigen Berührung mit abendländischem Wissen beständig geschieht.

Sicherlich kann nun niemand so viele Schriftzeichen, zumal noch manche davon sehr verwickelt zu schreiben sind, fest im Gedächtnis halten. Das ist auch nicht nötig. Die große Mehrzahl wird selten gebraucht und steht eben nur im Lexikon. Mit 2—4000 Zeichen kommt man unter gewöhnlichen Verhältnissen ganz gut aus. Immerhin ist auch das noch eine recht starke Belastung des Gedächtnisses für den, der Schreiben und Lesen lernen will. Und doch liegt die Schwierigkeit nicht eigentlich in der Menge der zu behaltenden Zeichen, sondern für die Sprachentwicklung liegt der wunde Punkt dieser Schreibweise umgekehrt in der Beschränkung, welche der Wortbildung hier auferlegt wird. Die Begriffzeichen halten die Zahl der zu gebrauchenden Wörter in recht engen Schranken. Scheint es auch zunächst, als ob die chinesische Sprache mit den ca. 42 000 Schriftzeichen ihres großen Kang hsi-Wörterbuches eine gewaltige Menge von Begriffen darstellt, so ist diese Zahl immerhin, verglichen mit dem Wortschatz, welchen etwa das Grimmsche Wörterbuch für den deutschen Sprachgebrauch feststellt, gering. Und das ist bei näherem Ueberdenken leicht begreiflich. Denn man war abgeneigt, das schwierig zu handhabende Material der Schriftzeichen ins Ungemessene zu steigern, und gab darum jedem Zeichen eine so ausgebreitete Anwendung wie möglich, subsumierte also unter ihm so viel Begriffsnuancen, wie nur eben anging. Dazu verhinderte die Schreibung mit Begriffzeichen den Gebrauch eines sonst so nützlichen Hilfsmittels zur Prägung von Nuancen, nämlich den Gebrauch der Komposita (im strengen Sinne). Man überlege einen Augenblick, welchen Nutzen etwa im Lateinischen die Bildung der Komposita bei Verben für Variierung und Präzisierung des Aus-

drucks bietet, und man wird begreifen, welchen Mangel die Unfähigkeit des Chinesischen zur Kompositionsbildung einschließt. So liefert denn die chinesische Schrift mit ihren vielen Begriffzeichen doch schließlich zu wenig Begriffe. Die Bedeutungen, welche unter ein und demselben Schriftzeichen vereint werden, sind zu zahlreich. Von diesem Nachteil werden aber grade viele Ausdrücke betroffen, welche in der Philosophie anzuwenden wären und bei denen eine scharfe Präzisierung des Sinnes besonders wichtig ist. Welche Mühe macht es z. B. oft, die spezielle Bedeutung des Wortes *hsin* (gewöhnlich „Herz“) aus der Menge der Möglichkeiten herauszubestimmen an einer Stelle, wo der ganz genaue Spezialsinn wichtig ist! Oder wie schwierig sind die wechselnden Bedeutungen des bekannten Wortes *tao* („Weg“) je an seinem Orte und in seinem Zusammenhange für uns festzustellen!

Die Hauptschwierigkeit aber, welche die Begriffzeichen dem Chinesen geschaffen haben, liegt in der grammatischen Unbeweglichkeit, welche mit ihnen gegeben war. Begriffzeichen sind unveränderlich. Sie geben, so wie sie geformt sind, einen bestimmten Begriff wieder, der nun eben in d i e s Zeichen genannt ist. Aenderung des Zeichens ergäbe ein anderes Zeichen, also einen andern Begriff. Diese Art der Schrift zwingt also dazu, die schriftliche Ausdrucksweise nur mit Begriffen als solchen zu bestreiten, ohne daß die grammatische Funktion des Begriffs, die grammatischen Beziehungen der Begriffe aufeinander sich ausdrücken lassen. Die chinesische Sprache kennt daher keine äußerlich gestaltete Grammatik. Sie bildet keine Substantiva oder Adjektiva, keine Verben oder Adverbien; sie dekliniert nicht, sie konjugiert nicht, sie kennt keine Tempora, keine Modi, keine Genera Verbi, keine Regeln für Uebereinstimmung von Subjekt und Prädikat, für Anwendung der Kasus und all dergleichen. Sie kennt nur einfache Begriffe, die von keiner Grammatik weiter umgeformt werden.

Durch diese Sachlage wird nun die chinesische Sprache ungemein schwierig. Denn grammatische Formung und Regel, obgleich für den Anfänger gewöhnlich ein lästiges Joch, sind ein ungemein wertvolles Mittel für klaren und sicheren Ausdruck. Wo die grammatische Wegweisung fehlt, bildet die Sprache ein Chaos, ohne Oben und Unten, ohne Rechts und Links, ein Chaos, in dem man sich vergebens zurechtzufinden sucht. Ja streng genommen ist eine Sprache ohne Grammatik einfach unmöglich. Und wenn das Wortmaterial eine gram-

matische Behandlung nicht gestattet, dann muß notwendig ein Surrogat für diesen Mangel gefunden werden, ein „Grammatikersatz“ mit andern Mitteln. Diese Notwendigkeit ergab sich auch im Chinesischen. Man hat einen Ersatz für die mangelnde grammatische Bezeichnung der Satzteile suchen müssen, und man hat ihn gefunden vor allem in der Stellung und Gruppierung der Wörter. Daneben aber hat man auch gewisse Begriffzeichen als grammatische Hilfsmittel verwenden gelernt, durch deren Vor- oder Nachsetzung andere Begriffe etwa als Substantiv oder Adjektiv, als Plural, als Verbum, als Genitiv u. ä. signiert werden. Aber solch ein Grammatikersatz ist doch bei weitem unvollkommener als eine wirkliche, richtige Grammatik. Nur das Wichtigste und Größte deutet er an. Er deutet es auch nur an, wenn der Schriftsteller will. Setzt dieser aber etwa seine Ehre darein, recht dunkel und kurz, recht prägnant und schwierig zu schreiben (was oft genug in der chinesischen Literatur der Fall gewesen ist), so fehlen auch noch manche der kärglichen grammatischen Hilfsmittel, und man steht vor pythisch dunklen Sprüchen. Lange Vertrautheit mit den Texten, umfassende Kenntnis vieler stehender Redensarten, schließlich eine Art Instinkt für das Richtige muß da, so gut es geht, die fehlende Grammatik ersetzen. Aber es ist kein Wunder, daß das Verständnis vieler Textstellen völlig unsicher und umstritten bleibt, selbst für gelehrte Sinologen und gebildete Chinesen. „Es ist durchaus nichts Seltenes“, sagte der bekannte Sinologe W. Grube einmal⁴, „daß ein und derselbe chinesische Satz grammatisch verschiedene Deutungen zuläßt.“ Zur Veranschaulichung sei hier ein ganz einfaches kleines Beispiel gegeben.

Da begegnet uns in der Lektüre ein Satz, bestehend aus vier bekannten Begriffzeichen, die im heutigen Mandarindialekte gesprochen werden: „*Ming lai yeh tchü*.“ Die vier Schriftzeichen repräsentieren folgende Begriffe: 1. *ming* = hell sein; 2. *lai* = kommen; 3. *yeh* = Nacht; 4. *tchü* = fortgehen. Die einfachste Art nun, diese vier Begriffe zu verbinden, ist diese: „Die Helligkeit (der Tag) kommt, die Nacht vergeht.“ Es kann aber eben so gut heißen: „Wenn der Tag kommt, so vergeht die Nacht.“ Man kann aber auch verstehen: „Als der Tag herankam, verging die Nacht.“ Noch anders kann der Sinn sein: „Bei Tage kam er (oder: kamen sie), bei Nacht ging er (gingen sie) wieder weg.“ Obwohl in diesem kleinen Satze die Verschiedenheit des Sinnes nicht groß ist, so zeigt sich daran doch deutlich die Unklarheit der chinesischen Ausdrucksweise, und man kann sich

danach wohl vorstellen, wie schwankend der Gedanke in komplizierteren Satzgebilden gelegentlich werden mag. Das berühmte Buch Tao tê tching beginnt mit einem Satze, der von den meisten Uebersetzern etwa folgendermaßen gegeben wird: „Das Tao (der Weg), in dem man wandeln kann, ist nicht das ewige Tao; der Name, den man nennen kann, ist nicht der ewige Name.“ Denselben Satz übersetzte der kürzlich verstorbene hervorragende Sinologe J. J. M. de Groot: „Im Tao sollt ihr wandeln, es ist nicht ein gewöhnlicher Weg; seinen Ruhm sollt ihr rühmen, der ist kein gewöhnlicher Ruhm“⁵. Beide Auffassungen sind nach dem Wortlaute möglich, und hier ist die Verschiedenheit denn doch schon beträchtlicher. Bei solcher Art des schriftlichen Ausdrucks hat der bekannte Uebersetzer der chinesischen Klassiker, J. Legge, wohl recht, wenn er betont, daß man das Chinesische unmöglich wortgetreu übersetzen könne, sondern daß man einen chinesischen Text darauf ansehen müsse, nicht was der Autor s a g e n wolle, sondern was er d e n k e. Mit dem Denkinhalte müsse man sich in innere Gemeinschaft setzen und dann die Gedanken frei in der eigenen Sprache wiedergeben. Er zitiert dafür ein bezeichnendes Wort des M e n z i u s über Erklärung altchinesischer Gedichte: „Wir müssen uns bemühen, in unsern Gedanken den Sinn und Gehalt eines Satzes zu erfassen, dann werden wir ihn auch (in den einzelnen Ausdrücken) verstehen“⁶.

Man wird zugeben müssen, daß eine so geartete Schriftsprache für die Darstellung philosophischer Gedankengänge nicht günstig ist. Denn bei dieser kommt alles auf Schärfe und Genauigkeit des Ausdrucks an. Ist die Satzformung vag und mehrdeutig, mangelt ihr die logische Durchsichtigkeit, dann wird der Gedankenfortschritt überhaupt leicht unbestimmt und schwankend bleiben, und in dem Fehlen des klaren und sicheren Ausdrucks und deutlicher logischer Verknüpfung wird sich ein verhängnisvolles Hemmnis für umfassende philosophische Untersuchungen kund tun. Damit soll nicht geleugnet werden, daß die Besonderheit der chinesischen Sprache und Schrift nach gewissen andern Seiten hin ihre eigenen, keineswegs geringen Vorzüge aufweist. Aber ein geschicktes Werkzeug für philosophische Arbeit mit ihren scharfen Definitionen, ihrer logischen Geschlossenheit und ihrer weitgreifenden Systematik ist diese grammatisch unentwickelte und unpräzise Sprache nicht. Es nimmt darum nicht wunder, daß man der Anlage des Chinesen schon öfter die Fähigkeit zu logischem

Denken und zu philosophischer Entwicklung abgesprochen hat. Das haben nicht nur sachkundige europäische Beurteiler getan (z. B. Alfr. Forke, H. Borel), sondern auch ein Ostasiate wie der Japaner Teitaro Suzuki. Letzterer sagt: „Dem chinesischen Geiste ist ein bedauerlicher Mangel an Logik eigen. Diese Tatsache erweist sich schon in der Philosophie der ältesten Periode und geht durch die Folgezeit ebenso hin. Damals, als in Indien und Griechenland die Geistesbildung auf ähnlicher Höhe stand, wie sie es in China in der Epoche des Konfuzius tat, hatten die Griechen ihre Logik, die Inder ihre *hetuvidyā* (Wissenschaft von den Ursachen). Sie waren sehr genaue Ergründer, systematisch in ihren Schlußfolgerungen. Ihr Geist scheint aus einer feineren Faser gebildet als der der Chinesen. Diese fühlten sich nicht gedrungen, Gedanken scharf zu präzisieren und Ausdrücke genau zu formen“⁷. Dies Urteil hat in der Sache ohne Zweifel recht. Doch sollte man, wie mir scheint, nicht ohne weiteres von Anlage reden, wo andere Gründe als nähere Erklärung sich darbieten. Solch ein näherer Grund liegt meines Erachtens in der Eigenart der chinesischen Sprache und Schrift, wie wir sie in allgemeinem Umrisse zu zeichnen versuchten.

Obwohl sich nun die Philosophie in China unter solchen Umständen nicht so glänzend entwickeln konnte, wie bei manchen andern Völkern, so ist ihr Studium darum doch durchaus nicht ohne Interesse. Ja der besondere Typus des philosophierenden Menschen, auf den wir bei den Chinesen stoßen, übt sogar einen ungewöhnlichen Reiz aus. Wir sehen hier eine Gruppe von Menschen sich durch die Probleme des Lebens ihren eigenen Weg bahnen, beeinflußt nur durch ihre eigene Lage, Umgebung und Fähigkeit, nur mit eigenen Mitteln arbeitend. Wie stellt sich ihnen die große Daseinsfrage dar? Bemerken wir in Auffassung und Resultaten Aehnlichkeit mit der abendländischen Philosophie? Wo und wie gehen die beiden Strömungen auseinander? Was für besondere Akzente zeigt die chinesische Weltbeurteilung? Das alles zieht unsre Aufmerksamkeit auf sich.

Dabei wird sich bald zeigen, daß wir es durchaus nicht mit so einfarbigen und matten Bildern zu tun haben, wie der fernerstehende Abendländer gewöhnlich annimmt. Der Europäer meint wohl, die chinesische Philosophie sei im wesentlichen erschöpft mit den Lehren des Konfuzius und des Lao tse nebst ihren beiderseitigen Schülern. Noch P. Deussen

bietet in seiner umfassenden „Allgemeinen Geschichte der Philosophie“ nicht viel mehr als jene beiden. Damit bekommt man aber einen ganz falschen Eindruck. In Wahrheit ist der Gehalt und die Mannigfaltigkeit der chinesischen Philosophie weit größer. Schon allein im alten China kennen wir heute eine ganze Reihe von Denkern, die uns ein recht anderes Gesicht zeigen, als wir es von Konfuzius und Lao tse her gewohnt sind. Eifrige Forschung der neueren Zeit hat da viel Bemerkenswertes aufgedeckt⁸. Die Zukunft wird vielleicht noch mehr ans Licht bringen. Denn jene Jahrhunderte, in denen das chinesische Denken unter den Einfluß des Buddhismus geriet, Jahrhunderte, deren Literatur bisher nur sehr oberflächlich bekannt ist, mögen noch manchen philosophischen Charakterkopf aufzuweisen haben. Und auch die neuere Zeit entbehrt ihrer nicht. Kurzum, einförmig und langweilig ist die Physiognomie der chinesischen Philosophie ganz gewiß nicht.

Dazu kommt, daß die Art des chinesischen Philosophierens Beachtung verdient.

Finden wir in China auch nur sehr schwache Ansätze zu systematischer Gedankenführung, so hat die Weise, wie hier die Probleme erfaßt werden, doch ihr Anziehendes und Lehrreiches. Der Philosoph benutzt weniger den Induktionsbeweis und die Logik, er arbeitet mehr intuitiv: mit seiner ganzen Person fängt er sozusagen die Rätsel des Lebens auf und durchschaut sie. Das Geschaute gibt er dem Schüler. Er gibt es häufig in kurzer, prägnanter Formulierung, nicht selten in geradezu rätselhafter Fassung. Hier mischt sich die Eigentümlichkeit der Sprache wieder ein. Wenige Begriffe, lose nebeneinandergesetzt, ergeben ein Gedankenzentrum, von wo es gleichsam nach allen Seiten hin ausstrahlt. Unsre klar-nüchterne europäische Ausdrucksweise ist damit kaum zu vergleichen. Feinste Andeutungen liegen hier oft in einer kurzen Begriffsverknüpfung, Charakterisierungen von ungemeiner Schlagkraft sind mit ein paar Ausdrücken wie eben hingeworfen. Man erkennt sofort, daß diese Art des Philosophierens das rechte Feld des Aphorismus, der Sentenz, des feinen Aperçu, aber auch der wilden, weiten Phantasie ist. Das tief-sinnig geformte Urteil über Mensch und Menschenleben, aber auch die dunkelsten Grübeleien und Spekulationen finden hier Gestalt.

Gern nimmt diese Art des Philosophierens die Erzählung, die Anekdote, die Legende und Geschichte in ihren Dienst. Ent-

weder illustriert man einen Grundsatz durch Vorbilder aus der Geschichte und Sage, oder man läßt eine Idee in der Form einer Erzählung auftreten, zu der dann je nachdem die Anwendung und Erläuterung noch hinzutritt oder nicht. Diese Erzählungen können sehr reizvoll sein. Nicht nur, daß sie ein angenehmes Gegengewicht von Anschaulichkeit in die Darstellung hineinbringen, sondern sie bilden auch sprechende Belege für Menschtum und Kultur im alten China nach den verschiedensten Seiten hin. Dazu tritt in ihnen auch das drollige und spaßhafte Element in sein Recht. Die Art, wie in diesen Geschichten der sprachliche Ausdruck gehandhabt wird, ist oft ungewöhnlich gewandt und künstlerisch.

Man darf übrigens niemals vergessen, daß die altchinesische Philosophie in erster Linie Philosophie des Gespräches, nicht des Buches gewesen ist. Die Aufzeichnung wird lange Zeit erst nachträglich durch Schüler erfolgt sein. Zunächst philosophierte man nur in mündlicher Unterhaltung. Das Verständnis des Meisters war für die Schüler oft sicher keine leichte Sache. Kurze Andeutungen, rätselhafte Aussagen, prägnante Formeln mußten in ihrer ganzen Fülle und Beziehungsweite erfaßt werden. Das gelang oft erst nach längerem Grübeln und Sinnen. War der Schüler ungeschickt, so mußte er sich wohl abweisen lassen. Dagegen einen guten Jünger zu finden, der mit feiner Sensitivität den Ausführungen zu folgen wußte, der sich des Meisters Persönlichkeit achtsam hingab, dem Gehalte seiner Worte so lange nachtastete, bis sie ihm einleuchteten und auf seine Natur wirkten, das war für den Denker und Lehrer ein großes Glück. Solch ein Schüler war dem K o n f u z i u s sein früh verstorbener Liebling H u i , von dem der Meister sagte: „Ich habe mit Hui einen ganzen Tag lang geredet, und er hat keine Einwendungen gemacht, gleich als wäre er dumm. Er zog sich dann zurück, und ich habe ihn in seinem Verhalten beobachtet: er vermag meine Lehre darzustellen! Hui ist wahrlich nicht dumm!“

Viel von dem, was diese Philosophen gedacht und gesprochen haben, behält selbst seinem unmittelbaren Inhalte nach auch für uns Heutige noch einen eigenen Wert und Glanz. Hier liegen Intuitionen vor, die ihre Bedeutung für das tiefste Wesen des Menschlichen noch nicht verloren haben. Hier sind für unser Handeln Maßstäbe aufgestellt von solcher Vornehmheit und Reinheit, daß wir ihnen nie entwachsen werden. Auch ist das Schrankenlose, die Entfesselung des Individuellen so konsequent

und rücksichtslos bis zu Ende gedacht, wie es nicht übertroffen werden kann. In Psychologie und Soziologie sind vielfach Blicke getan und Aussichten geöffnet, an denen wir uns gewißlich noch bereichern können. Hinter solchen Leistungen aber bemerken wir zugleich Persönlichkeiten, deren ausgeprägte Züge in willkommener Weise den Kreis der Charakterköpfe von Denkern vermehren, wie wir sie so gern über der Masse des Gewöhnlichen aufleuchten sehen und wie sie dem Historiker als die Krönung des irdischen Geschehens erscheinen.

ERSTER ZEITRAUM: DIE PHILOSOPHIE IN FREIER BEWEGUNG

1. DIE GRUNDLAGEN DES DENKENS

Für den Ausgangspunkt und die Richtung des philosophischen Denkens hat der Charakter der Religion des betreffenden Volkes immer eine gewisse Bedeutung. Denn es ist der gleiche Volksgeist, der in beiden arbeitet, so daß die Auffassung der philosophischen Fragen häufig mit religiösen Gedankengängen parallel läuft und man hier wie dort mit denselben Begriffen arbeitet. Es wird darum angebracht sein, einen kurz orientierenden Blick auf die Grundzüge der chinesischen Religiosität zu werfen.

Die älteste uns zugängliche Gestalt der chinesischen Religion lernen wir kennen aus den sogenannten kanonischen Schriften (*tching*), und zwar vor allem aus dem I tching („Kanon der Wandlungen“), dem Schi tching („Kanon der Lieder“), dem Schu tching („Kanon der Dokumente“) und dem Tschou li („Bräuche der Tschou-Zeit“). Diese Quellenschriften müssen freilich mit kritischem Urteile benutzt werden, da sie durch die Hände des Konfuzius und seiner Schule gegangen sind und dadurch eine gewisse Zustutzung erfahren haben. Noch vorsichtiger muß man mit der kanonischen Schrift Li tchi („Darstellung der Bräuche“) verfahren, weil diese Schrift, so wie wir sie kennen, erst sehr spät Gestalt gewonnen hat, wenn auch viel Uraltes in ihr steckt.

Die Chinesen waren zu der Zeit, da wir ihre Religion kennen lernen, im wesentlichen bereits ein Bauernvolk. Die Bestellung des Ackers und alles, was damit zusammenhing, war somit der Schwerpunkt auch ihres religiösen Lebens. Ihre Jenseitsmächte, mögen sie nun in noch älterer Zeit gewesen sein, was sie wollen, hatten sich nach den Aufgaben und Bedürfnissen des Ackerbaus gestaltet, es waren Naturmächte, speziell solche Naturmächte, die sich im Wachsen und Reifen der Ernte kund-

gaben. Daneben her lief als eine Sonderlinie die Verehrung der Ahnen, die zwar mit dem Ackerbau nicht direkt zu tun hatte, die aber im Familien- und Sippenleben, der sozialen Stufe jener Ackerbauer, ihre tiefen Wurzeln hatte und ihm seinen Halt gab. Aus Naturdienst und Ahnendienst wob sich also das religiöse Leben zusammen. Unter den Naturmächten finden wir neben der hochwichtigen Gottheit des Erdbodens und der Ernten weiter Gottheiten der Berge, der Wasserläufe, des Windes, der Wolken, des Regens, des Feuers, der Himmelsrichtungen, der Sonne und des Mondes sowie der wichtigsten Sterne (der fünf bekannten Planeten und einiger Fixsternbilder), dazu wohl auch noch allerlei kleinere Naturdämonen, wie sie auf dem Grunde des heutigen Volksglaubens noch immer in Menge zu spüren sind. Die bunte Mannigfaltigkeit dieser Naturmächte ordnete sich unwillkürlich in einer Art Stufenfolge: die imponierendsten und unentbehrlichsten Gewalten nahmen höheren Rang ein. Als Gipfelpunkt und Abschluß galt der „Himmel“. Er wurde mit der „Erde“ (einer Verallgemeinerung der lokalen Erd- und Fruchtbarkeitsmächte) zu einem Paar verbunden, das wie in Ehegemeinschaft das Wachsen, Blühen und Reifen der irdischen Natur hervorbringt und beherrscht.

Die hiermit angedeuteten Umriss des altchinesischen Pantheons sind jedoch für unsern Zusammenhang nicht das Wichtigste. Ähnliche Objekte der religiösen Verehrung finden wir anderswo auch. Was aber vor allem zu beachten ist, das ist die Art und Weise, wie der Chinese schon in jener alten Zeit das Göttliche mit dem Menschlichen in Verbindung brachte, und worauf er bei dem Verhältnis zwischen dem Jenseitigen und dem Diesseitigen den Ton legte.

Dem chinesischen Geiste erscheint die Welt des Jenseitigen zusammen mit der des Diesseitigen als ein großes gemeinschaftliches Ganze. Ein Teil dieses einheitlichen Organismus ist verborgen (übersinnlich), ein anderer Teil ist bekannt (sinnenfällig). Beide Teile stehen in einem festen Verhältnisse zueinander und reagieren in ganz bestimmter Weise aufeinander. Freilich ist dies Verhältnis und diese Reaktion für den Menschen nicht ohne weiteres klar und verständlich, weil ein Teil der organischen Verbundenheit jenseitig, das heißt verhüllt ist. Doch kann der Mensch tastend und forschend, unterstützt durch gewisse Methoden und Hilfsmittel, über die verborgenen Gleichungen zwischen dem Jenseits und Diesseits allerlei ausfindig machen. Er muß in religiöser Scheu und Hingebung den

gleichen Pulsschlag der irdischen Vorgänge und des verborgenen Lebenshintergrundes zu erspüren suchen. Dieser geheimnisvolle Zusammenhang des Phänomenalen mit dem Ueberphänomenalen ist für unser irdisches Dasein von höchster Wichtigkeit. Denn nur in dem Maße, wie wir seiner inne werden, finden wir den rechten Weg, den wir zu gehen haben. Jener Zusammenhang hat daher früh im Chinesischen gradezu den Namen „Weg“, chinesisch Tao, bekommen. Das Wort Tao, das später ja zum Schibboleth einer besonderen Lehre, des Taoismus, wurde, ist von Hause aus ein allen Chinesen gemeinsamer Begriff, der darum ja auch im Konfuzianismus und selbst im Buddhismus seine Geltung behält. Tao ist der Schlüssel zu dem geheimnisvollen Ineinander von „Himmel und Erde“, Tao bedeutet den Weg und die Methode, um die Harmonie zwischen Jenseitigem und Diesseitigem zu bewahren, indem das irdische Handeln durchaus dem entspricht, was die jenseitige Welt verlangt.

Man könnte demnach sagen: der chinesische Geist war von altersher überwiegend eingestellt auf eine verborgene Proportionalität zwischen dem Irdischen und dem Unendlichen. So kam es denn, daß sich die Aufmerksamkeit mehr auf die Jenseitswelt im ganzen als auf einzelne persönliche Exponenten derselben richtete. Mit andern Worten: man war mehr sachlich als persönlich interessiert an religiösen Fragen. Die Götterwelt hat daher in der chinesischen Religion keine kräftige Gestaltung erfahren, dagegen machte immer die scheue Aufmerksamkeit auf die geheimen Beziehungen zwischen Irdischem und Ewigem den Lebensnerv der Religion aus. Die chinesischen Gottheiten haben niemals eine individuelle persönliche Ausprägung bekommen (erst der Buddhismus bringt darin eine Aenderung hervor). Selbst die höchste Gottheit, der „Himmel“, ist immer etwas sehr Vages und Schattenhaftes für die Vorstellung geblieben. Zwar liegen bei ihm Ansätze zu persönlicher Auffassung vor und erhält er mit der Bezeichnung *Schang Ti*, „oberster Herrscher“ oder „Herrscher da droben“, gleichsam einen persönlichen Titel und die Anwartschaft auf eine lebendige persönliche Erfassung. Aber er wird dennoch niemals ein voller, echter Gott. Er bleibt eine „Macht“, dem Begriffe des Schicksals (chinesisch *Ming*, das häufig seine Stelle einnimmt) mehr verwandt als dem eines Gottes.

Daß die Ahnenverehrung nicht eingewirkt hat auf persönlichere Vorstellung der Gottheiten, darf nicht wundernehmen.

Die Verehrung bestimmter Ahnen erlischt nach einigen Generationen, und immer neue treten an die Stelle der alten. Dieser stete Wechsel hindert die Steigerung zur Gottheit. Nur über den Weg des Heroenkultus können Ahnen zu Göttern werden, und auf diesem Wege sind in der Tat auch in China einige der anschaulicheren Göttergestalten entstanden, z. B. der „Kriegsgott“ *Kuan Ti*.

Die Sachlage ließe sich übrigens auch umgekehrt ansehen, das heißt, man könnte in der Unfähigkeit der chinesischen Psyche, das Abstrakte plastisch konkret vorzustellen, den Grund finden, weshalb das Göttliche bei ihnen so wenig Fleisch und Blut besitzt und der Akzent vielmehr auf eine sachliche Formulierung der Beziehungen zum Jenseitigen gefallen ist. Die Chinesen ständen dann ihrer Anlage nach etwa als ein Gegentyp den Griechen gegenüber. Sei dem, wie ihm wolle. Tatsache ist, daß die chinesische Religion sich von Anfang an, was die persönlichen Träger des Uebersinnlichen angeht, mit sehr matt umrissenen Größen begnügt hat, daß dagegen das religiöse Interesse sich viel brennender konzentrierte in dem Achten auf das Zusammenwirken übersinnlicher und irdischer Kräfte, in dem Spüren nach höheren Weisungen und Winken, die dem menschlichen Leben den „Weg“ zeigen. Tief verankert herrscht in diesen Gemütern die Ueberzeugung, daß alles sichtbare Dasein einen verborgenen Hintergrund hat, mit dem es in fest geordnetem Zusammenhange steht. Widerstrebt man — wissentlich oder unwissentlich — den Ordnungen dieses Zusammenhangs, dann tritt man in Gegensatz zum Weltganzen, man lehnt sich auf gegen das Höchste und Mächtigste. Das bedeutet natürlich Schaden und Leid für den Menschen, es bedeutet zugleich Verletzung der Ehrfurcht vor dem erhabensten Geheimnis, Frevel, Sünde.

Es war darum für den chinesischen Frommen eine Frage von großer Wichtigkeit, wie man die tiefsten Forderungen des Daseins, den rechten „Weg“ erkennen könne. Dieser „Weg“ zieht sich ja auch durch unsre Welt der Sichtbarkeit hin, doch nur in Andeutungen, in einer Geheimsprache. Durch welche Mittel kommt man an den Sinn dieser Andeutungen, dieser Geheimsprache, heran? Die Antwort lautet, allgemein formuliert: durch die Kunst der Divination, durch das Mittel des Orakels.

Orakel gewann man im alten China, soweit wir davon wissen, hauptsächlich auf zweierlei Weise, nämlich durch die Schale

der Schildkröte und durch die Stengel der Schafgarbe. So bemerkt der Philosoph Wang Tsch'ung noch im ersten Jahrhundert nach Christo: „Die Welt glaubt an Wahrsagung durch Schildpatt und durch (gewisse) Kräuter. Mit ersterem erkunden die Wahrsager angeblich den Willen des Himmels, mit letzteren den der Erde“⁹. Die weiteren Ausführungen des Wang Tsch'ung zeigen, daß neben dem Gehäuse der Schildkröte auch allerlei andere Knochen, neben der Schafgarbe auch andere Pflanzen verwendet wurden. Diese Hilfsmittel waren uralte. Schon das alte Schu tching spricht von ihnen an verschiedenen Stellen und bemerkt gelegentlich, daß bei der Wahrsagung sieben verschiedene Weisen befolgt seien, fünf mit Hilfe des Schildpatts und zwei mit Hilfe der Schafgarbe¹⁰. Obwohl wir die Einzelheiten nicht mehr kennen, so ist doch unzweifelhaft die Hauptsache gewesen, daß man das Schildpatt und auch gewisse Knochen anderer Tiere erhitzte und die dabei entstehenden Risse beobachtete und auslegte, daß man ferner die Stengel der Schafgarbe (oder andere Pflanzenstengel) in Stücken von bestimmter Länge hinwarf und aus ihrer Lage Schlüsse zog.

Daß man grade die Schildkröte und die Schafgarbe für die Divination bevorzugte, hat nach einer Bemerkung des Philosophen Tschu Hsi (aus dem zwölften Jahrhundert nach Christo) seinen Grund darin, daß beide ein so langes Leben besitzen. Denn die Schildkröte lebt nach chinesischer Ansicht 3000 Jahre, und auch die Schafgarbe „bringt mit hundert Jahren noch hundert Stengel aus einer Wurzel hervor“, sagt Tschu Hsi. Solch langes Leben zeugt von besonderer Anhäufung der geheimnisvollen Lebenskraft, zugleich ist mit ihm natürlich ungewöhnliche Erfahrung und Einsicht verbunden. Doch mag daneben auch an anderes zu denken sein, bei der Schafgarbe an ihre offizinellen Wirkungen, welche die Achillea seit dem Altertum bekannt gemacht haben¹¹; bei der Schildkröte an die sonderbare Gestalt, die in dem Oberschild auf den Himmel, in dem Unterschild auf die Erde zu weisen schien.

Neuerdings hat man in der Provinz Honan (und dann auch in Shantung) bei Grabungen im Erdboden eine Menge alter Knochen und Schildpatt gefunden, die unzweifelhaft in der Vorzeit zur Divination gebraucht sind. Sie wurden danach mit primitiven Schriftzeichen versehen, die in ihrer Form älter sind als die ältesten uns sonst bekannten Schriftzeichen Chinas. Viele von diesen Ueberresten tragen noch die Brand-

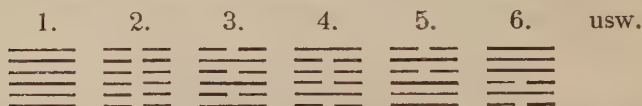
spuren der Erhitzung an sich, der sie bei der Divination unterworfen wurden.

Die erwähnten Methoden der Divination haben nun den Anlaß gegeben zur Entstehung eines der merkwürdigsten Bücher der Weltliteratur, das zu gleicher Zeit für den religiösen Charakter des Chinesen wie für die ersten Ansätze des philosophischen Denkens große Bedeutung hat. Das ist das I tching, der „Kanon der Wandlungen“. Insbesondere mit der Wahrsagung durch Schafgarbenstengel hängt das I tching eng zusammen, indem aus den Stengelstückchen jene Linienfigurationen gebildet wurden, um die sich im I tching alles dreht.

Das Material der Pflanzenstengel (übrigens auch die Risse in Schildpatt und Knochen) brachte es mit sich, daß man von der Linie als Handhabe der Wahrsagung ausging. Linien sind darum auch im I tching das Objekt der Auslegung. Man unterscheidet zunächst zwei Arten von Linien, nämlich die ganze, ungeteilte Linie und die in der Mitte zertrennte, zweigeteilte Linie, also: — und — — (ursprünglich eine hohle und eine volle Linie:  und ). Welches der uranfängliche Gesichtspunkt war, unter dem man diese zwei Arten von Linien einander gegenüberstellte, läßt sich heute nicht mehr nachweisen. In der Zeit, da wir das I tching kennen lernen, fand man in ihnen etwas wie ein Doppelprinzip alles Daseins angedeutet. Zwei große kosmische Kräfte sah man in allem Existierenden wirken und zur Erscheinung kommen, die Träger jener auffallenden Gegensätze, von denen uns Natur- und Menschenleben unaufhörlich so viele vorführen: Männliches und Weibliches, Licht und Dunkel, Wärme und Kälte, Himmel und Erde, Höhe und Tiefe, Sonne und Mond, Wachsen und Welken, Trockenes und Nasses, Härte und Weichheit, — dies u. dgl. m. wurde in der ganzen und gebrochenen Linie als angedeutet wieder erkannt. Um nun für die Mannigfaltigkeit der empirischen Vorgänge, in denen jene zwei Kräfte hervortraten, auch eine entsprechende Mannigfaltigkeit von Paradigmen zu bekommen, mit deren Hilfe man der Einzelklärung nachgehen könnte, bildete man aus jenen zwei Linien eine Anzahl von Gruppen, indem man sie verschieden kombinierte. Solcher Kombinationen sollen ursprünglich acht bestanden haben, zusammengesetzt je aus drei Linien, die sog. „acht Zeichen“ (*pa kua*) oder die acht Trigramme, die folgendermaßen aussahen:



Es sind, wie man sieht, alle Kombinationen, welche bei Verwendung von drei Linien möglich werden. Diese acht Trigramme müssen aber den Bedürfnissen der Divinationspraxis nicht genügt haben. Die Wirklichkeit des Lebens war eben zu reich an Vorfällen und Erscheinungen. Daher schritt man weiter zur Bildung von Hexagrammen, indem man die Linien zu sechs verdoppelte und nun eine viel größere Zahl möglicher Kombinationen erzielte, nämlich 64, die so aussahen:



Mit diesen 64 Hexagrammen hatte man eine hinreichende Menge von Schematen, nach denen die Vorgänge des Lebens gruppiert und charakterisiert werden konnten. In den Hexagrammen mischten sich 64 mal auf verschiedene Weise die ganze und die gebrochene Linie, d. h. jene zwei erwähnten Doppelkräfte des Lebens und bildeten allerlei verschiedenartige Produkte oder vielmehr Abspiegelungen wirklicher Produkte. Indem man nun bei gegebenem Anlaß mit Stengeln der Schafgarbe auf besondere Weise manipulierte, erhielt man ein Resultat, welches auf eines der 64 Hexagramme hinwies. Das betreffende Hexagramm aber deutete durch seine Bildung den Sinn der Situation an, über die man Auskunft haben wollte. Für die Auslegung, bei der ja zunächst eine grenzenlose Willkür möglich scheint, hatte sich durch feste alte Traditionen eine Art System gebildet, das allmählich weiter entwickelt wurde und dessen verschiedene Phasen wir im I tching niedergelegt finden. Schon für die ursprünglichen acht Trigramme gilt, daß jedes von ihnen, wie es seinen besonderen, charakterisierenden Eigennamen trägt, auch mit bestimmten Eigenschaften und Objekten in enger Verbindung steht. So hat das erste Trigramm, benannt „das Schöpferische“, die Eigenschaft der Stärke und steht in näherer Verbindung mit dem Himmel; das zweite, genannt „das Empfangende“, besitzt die Eigenschaft der Hingebung und steht in Beziehung zur Erde; das dritte („das Erregende“) ist mit Bewegung verbunden und hat Beziehung zum Donner; das vierte („das Ab-

gründige“) ist von Eigenschaft gefährlich und steht in Beziehung zum Wasser. Und so geht es weiter. Damit kommt eine gewisse Methode in das Verfahren der Auslegung, und auf dem Wege geht man weiter und weiter.

Nach chinesischer Meinung verläuft die Entwicklung dieses Systems über vier berühmte Namen hin, nämlich über Fu Hsi, Wên wang, Tschou kung und Konfuzius. Fu Hsi ist eine sagenhafte Herrschergestalt der Urzeit, ein „Heilbringer“, „Kulturheros“, dem grundlegende Erfindungen, wie der Gebrauch des Feuers, Fischfang und Jagd, zugeschrieben werden. Er soll die acht Trigramme aufgestellt haben. Wên wang (gestorben 1135 vor Christo), der Vater des ersten Souveräns der großen Tschou-Dynastie, wird als Urheber der heutigen 64 Hexagramme genannt. Sein Sohn, bekannt als Tschou kung („Herzog von Tschou“), gilt als Autor des Textes zu den einzelnen Linien der Hexagramme. Konfuzius, zu dessen Zeiten das I tching schon als ein wertvolles Vermächtnis des Altertums dastand, soll nach dem Zeugnis des Historikers Szī-ma Tch'ien in seiner späteren Lebenszeit dies Buch so anhaltend studiert haben, daß die Lederriemen, mit denen die Tafeln seines Exemplars umwunden waren, dreimal sich abgenutzt hätten. In seinen Gesprächen wird von dem Meister der Ausspruch berichtet: „Wären mir noch weitere Jahre gegeben, so daß ich funfzig dem Studium des I tching widmen könnte (oder nach anderer Lesart: wären mir noch einige Jahre mehr zur Durchführung des Studiums des I tching gegeben), so würde ich frei werden von ernstlichen Vergehen“¹². Er selbst soll dem Werke neue Erläuterungen hinzugefügt haben, was freilich historisch schwerlich haltbar ist; jedenfalls rühren die uns vorliegenden zehn angehängten Erklärungen, die sog. zehn Flügel, die man chinesischerseits ihm zuschreibt, von verschiedenen Händen her und verraten zum Teil deutlich spätere Zeit. Aber manche Ansicht des Konfuzius und seiner Zeitgenossen dürfte sicher darin stecken.

Daß das I tching für den Charakter der altchinesischen Religion ein sehr wichtiger Zeuge ist, liegt auf der Hand. Doch können wir dem hier nicht weiter nachgehen; für uns kommt es nur als Beleg der ältesten philosophischen Regungen jenes Volkes in Betracht. Welche Grundauffassung von Welt und Leben ergab sich für den Chinesen aus jenen religiösen Vorstellungen, die das I tching bezeugt?

Achten wir zunächst auf den Namen: I tching, Kanon der

Wandlungen. Dieser Name soll die Aufmerksamkeit von vornherein auf eine bestimmte Eigentümlichkeit des empirischen Daseins lenken, die als charakteristisch betrachtet wird: auf die beständige Veränderung. Ob der ewige Wandel der Dinge sich den alten Chinesen zuerst aufgedrängt hat durch die Wahrnehmungen an Sonne und Mond (manche Forscher leiten das Schriftzeichen für Verwandlung, 𠄎, von den Zeichen für Sonne und Mond ab), mag auf sich beruhen; jedenfalls aber ist das Nachdenken über die Welt früh haften geblieben an dem Vorgange des beständigen Wandels, der ewigen Veränderung. Man findet in der Welt eine Fülle von Verschiedenheiten vor sich, die unablässig wechseln und von einem Zustande in den andern übergehen. Der beständige Wandel der Konstellationen am Himmel, die Abwechslung der Temperaturen und Jahreszeiten, die verschiedenen Phasen der Vegetation, die Lebensalter des Menschen, — dies und anderes dergleichen war wohl geeignet, den Blick und das Nachdenken festzuhalten bei den „Wandlungen“. Dabei mußte sich leicht der Gedanke einstellen, daß der Wandel des Irdischen nicht regellos sei, daß er in einer gewissen Gesetzmäßigkeit verlaufe. Die Jahreszeiten folgten einer regelmäßigen Ordnung, ebenso die Tageszeiten, ebenso der Vegetationsprozeß und der Ablauf des Menschenlebens. Die Regel, welche hier herrschte, suchte man mit jenem dem Menschen angeborenen Streben nach Einheitlichkeit zu verstehen als eine gleichmäßige, alles durchwaltende Macht. Diese Macht mußte eine Doppelmacht sein, da sie ja Veränderungen regieren sollte und da Veränderung nur als Äußerung einer Zweiheit, als Hervortreten eines Zweiten aus einem Ersten begriffen werden kann. Man gab dieser Doppelmacht die Bezeichnung: Y i n und Y a n g¹³.

Die ursprüngliche Bedeutung dieser Worte läßt sich noch am ersten abnehmen aus dem, was die Schriftzeichen darstellen, denn Etymologie besteht im Chinesischen hauptsächlich in der Deutung der bildlichen Bestandteile des Schriftzeichens. Zuzufolge chinesischer Philologie stellen die Schriftzeichen für Yin und Yang zwei Flußufer dar, von denen das eine im Schatten, das andere im Sonnenlichte liegt. Europäische Philologie faßt die Zeichen wohl etwas anders auf, aber es ist auch für sie kein Zweifel, daß es sich bei beiden Charakteren um Schatten (Wolken) und Sonnenschein handelt, also um den Gegensatz von Dunkel und Hell¹⁴. Finsternis und Licht wird deshalb zum grundlegenden Gegensatz der kos-

mischen Doppelmacht. Der Wechsel von Licht und Finsternis bot die Voraussetzung der Existenz von Tag und Nacht sowie einer Folge der Jahreszeiten. Es lag also nahe, die Naturvorgänge und auch die allgemeinen großen Gegensätze des Lebens (wie stark und schwach, männlich und weiblich) hierunter zusammenzufassen. Man stellte sich nun diese zwei Gegenmächte in beständig wechselnder Beziehung zueinander vor. Sie bilden verschieden kräftige Komponenten in allen Wesen und Vorgängen, und indem ihr Verhältnis zueinander sich fortwährend ändert, bringen sie die endlosen Wandlungen der Phänomene hervor. Für all diese wechselnden Zustände fand man die Andeutungen in den erwähnten Hexagrammen ausgedrückt je nach der Anzahl und Lage der ganzen oder geteilten Linien.

Die mächtigsten Potenzen, die man im Weltall sichtbar vor Augen hatte, waren der Himmel und die Erde, das Gewölbe droben und die Grundfeste unter den Füßen. Diese beiden scheinen schon sehr früh mit den Mächten Yin und Yang gradezu gleichgesetzt zu sein, indem Yang, die Macht des Lichts, vom Himmel, Yin, die Macht des Dunkels, von der Erde vertreten wurde. Das gilt natürlich nur generell und a potiori, nicht für alle Einzelvorgänge. In Himmel und Erde arbeiten die beiden Schaffensmächte (zeugend) am Werden und Wachsen des Lebens. Aber auch alle Einzelgrößen, die von Himmel und Erde umschlossen werden, nehmen je in besonderer Weise an dem gestaltenden Wirken teil. So die Gestirne, vor allem Sonne, Mond und die fünf Planeten (Merkur, Mars, Venus, Jupiter, Saturn); ferner die Himmelsgegenden; die fünf Elemente (Holz, Feuer, Erde, Metall, Wasser); die Jahreszeiten; die Witterungsarten (Kälte, Hitze, Nässe, Trockenheit, Wind); die Farben; die Töne der Musik; die Sinneswahrnehmungen u. a. m. In Pflanzen, Tieren, vor allem aber in den Menschen liegen Felder gesteigerten Wirkens für Yin und Yang vor.

Die beiden kosmischen Regulatoren dürfen nun aber nicht etwa so aufgefaßt werden, daß das Yin eine unheilvolle Kraft, ein „böses Prinzip“, das Yang dagegen die segnende Kraft, ein „gutes Prinzip“ wäre. Der Gegensatz von nützlich und schädlich, gut und böse ist hier nicht bestimmend, sondern der Gesichtspunkt ist rein kosmisch, wie es ja der Ausgangspunkt von Licht und Dunkel schon mit sich bringt. Wenn tatsächlich die Vorstellung von dem Yinprinzip mehr einen

nachteiligen, „bösen“ Zug annimmt, die des Yang dagegen mehr einen „guten“ Charakter, so liegt das lediglich in der Konsequenz davon, daß das Thema Licht für den Menschen unwillkürlich mehr erfreuliche Eindrücke mit sich bringt, das Dunkel dagegen weniger sympathisch berührt. An sich liegt hier nicht der Gegensatz von Gut und Böse vor.

Das Verhältnis des Ethischen zum Naturhaften stellt sich hier vielmehr ganz anders. Man kann sagen: das Ethische ist hier in das Naturhafte eingebettet. Yang und Yin mit ihrer gegenseitigen Einwirkung und beständigen Bewegung des Lebendigen wollen und sollen eigentlich einen großen, harmonisch arbeitenden Organismus darstellen. Diesem Organismus ist das Menschenleben so gut eingeordnet wie das Naturleben. In beiden soll sich das Doppelspiel von Yin und Yang nach wohl bemessenen Verhältnissen auswirken. Die Harmonie des Menschenlebens nun, das durchaus sozial, als Gemeinschaftsleben aufgefaßt wird, läßt sich nur erreichen durch die rechten Beziehungen der menschlichen Individuen und der Menschenklassen zueinander. Diese rechten Beziehungen sind eben auch das Ziel der Zusammenwirkung von Yin und Yang. Nun beruhen aber diese Beziehungen auf dem, was wir sittliches Handeln nennen. Das Sittliche umfaßt ja doch die Forderungen, welche sich im Zusammenleben der Menschen ergeben, je nachdem sich dabei Rechte und Pflichten bilden. Somit richtet die Tätigkeit des Yin und Yang sich ebensogut auf das sittliche Handeln des Menschen wie auf die Vorgänge in der Natur; beide bilden ein untrennbares Ganze.

Das rechte sittliche Verhalten des Menschen bildet demnach einen integrierenden Teil des rechten harmonischen Weltverlaufes. Umgekehrt wirkt verkehrtes, unmoralisches Tun des Menschen störend auf den Gang des Alls ein. Das tritt am deutlichsten zutage an derjenigen Person, in welcher die wichtigsten Aufgaben der Menschengemeinschaft sich vereinigen, nämlich am Volksoberhaupt, am Fürsten. Wenn der Fürst seine hohen Pflichten vollkommen erfüllt, so verläuft auch das ganze Weltleben in Harmonie. Verfehlt er sich aber, so tritt seine Schuld in Störungen des Naturlebens hervor, und um so stärker und andauernder, je schlimmer die Sünden des Oberhauptes sind. Dieser uralte Zug chinesischen Glaubens hat sich bekanntlich wenigstens formelhaft bis in die modernste Zeit hinein erhalten.

Die ganze Weltanschauung, der wir im alten China begegnen,

insbesondere die eigentümliche Beherrschtheit des Naturbildes durch die zwei Kategorien Yin und Yang, ruft unwillkürlich ähnliche Einteilungen der Dinge in Erinnerung, die wir bei vielen Primitiven finden und die E. Cassirer jüngst in seinen Untersuchungen über das „mythische Denken“ zusammenfassend beurteilt hat¹⁵. Bei totemistischen Stämmen z. B. wird die Unterscheidung der Klasse auf das gesamte Dasein übertragen und so aus einem soziologischen zu einem kosmologischen Ordnungsfaktor gemacht. Klan-Unterschiede und -Gegensätze bilden das dualistische Einteilungsprinzip für alle Größen und Erscheinungen des Naturlebens und der Daseinsformen, so daß Regen, Donner, Blitz, Wolken, Hagel, Winter, Sommer usw. je der einen oder andern Gruppe der Klaneinteilung angehören. Diese Unterscheidungen werden dann auch auf das Handeln übertragen, sie werden in der Bildung von Mythen zu einem eigenartig durchgeführten Leitmotiv, nach dem das Mythengewebe sein Muster erhält, kurz sie sind das Grundelement der ganzen geistigen Erfassung der Welt. Der Unterschied des altchinesischen Dualprinzips tritt freilich darin hervor, daß bei den Chinesen Yin und Yang einander von Anfang an nicht so getrennt gegenübergestanden zu haben scheinen, sondern mit und durcheinander gingen, beide also schon mehr wie e i n im Grunde zusammengehöriges Weltprinzip mit doppelter Art der Wirksamkeit auftreten.

Uebrigens aber kann, auch abgesehen von dem Dualprinzip, kein Zweifel sein, daß die altchinesische Denkweise in vielen ihrer Züge mit dem „mythischen Denken“ Cassirers zusammengehört (wie C. selbst sie auch dazu rechnet). Es sei hier von vornherein darauf hingewiesen. Wir werden später noch häufig Gelegenheit haben, uns zur Aufhellung gewisser Eigentümlichkeiten der altchinesischen Philosophie an charakteristische Kennzeichen des mythischen Denkens zu erinnern.

Das deutlichste Merkmal mythischer Denkweise sind die „Entsprechungen“. Das Weltbild, welches vor den Augen liegt, wird statisch, nicht genetisch aufgefaßt, d. h. nicht die Linie des Werdens (damit der zeitlichen Kausalität) wird besonders bemerkt, sondern das Existierende erscheint als e i n großes, einheitliches Bei-einander und In-einander. Alle Einzelzüge liegen im Ganzen, und das Ganze liegt in den Einzelzügen, alles lebt und webt in steter Einwirkung auf-

einander. Die Formen der Erscheinungen, die physischen und geistigen Qualitäten, der Zeitablauf (Tages- und Jahreszeiten), die Raumbeziehung (Weltgegenden), alles einzelne, was davon abhängt und damit in Beziehung steht, wird in einer Art dauernder, einheitlicher Verkettung gesehen, bei welcher die Einzelercheinung als aus dem Ganzen und der Konstellation heraus geprägt erscheint, nicht, wie unsere moderne Naturbeobachtung uns immer lehrt, durch den und den kausalen Einfluß hervorgerufen. Eine gleiche Daseinskraft pulsiert durch das Ganze hin. Die Einzelgröße zeigt darum immer eine gewisse Entsprechung gegenüber dem Wesen der Gesamtwelt. Wie bei Drehung eines Kaleidoskops die neuen Formen sich in einer alle beherrschenden gegenseitigen Abhängigkeit bilden, so lebt im mythischen Denken das Einzelne mit dem Ganzen und aus dem Ganzen. Zwischen allem und jedem, was in der Welt Platz findet, spinnen sich bestimmte feine Fäden der Entsprechungen. Darin sind natürlich alle Lebewesen und zuhächst der Mensch eingeschlossen. Des Menschen Anlage, Schicksal, Erleben und Leiden ist alles herausgeboren aus dem Ganzen des Daseins und flutet zurück in dies Ganze nach fester Entsprechung.

Die Entsprechungen werden in bestimmten Linien besonders nachdrücklich betont. Man ordnet das Vielerlei der Vorgänge nach wichtigen Gruppen zusammen und parallelisiert diese Gruppen. So werden die Himmelsrichtungen, die Jahreszeiten, die „Elemente“, die Farben, die Töne, die Geschmäcke, die Gefühlsregungen, bestimmte Körperorgane, bestimmte Tiere und Pflanzen in feststehenden Reihen zueinander gefügt, nicht etwa durch leichte Gedankenspielerei, sondern mit dem Bewußtsein, dadurch das Geheimnis des Lebens aufzudecken. Obwohl wir in China ausführliche Tabellen solcher Entsprechungen erst aus späterer Zeit (Li tchi) besitzen, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß die entsprechende Vorstellung schon im frühesten Altertum vorhanden war. Wir werden in einem der ältesten Bestandteile des Schu tching bald Belege dafür entdecken ¹⁶.

Naturgemäß mußte bei einer solchen Weltansicht ein ganz besonderes Gewicht der Zahlen beigelegt werden. Zahlen waren die ideellen Regulatoren der Vorgänge am Himmel wie auf der Erde. Zahlenverhältnisse drängten sich bei der Konstitution des Lebendigen überall als beherrschend in den Vordergrund. Leicht löste das mythische Denken sie als eine beson-

dere Macht von ihren Trägern los, sie bekommen Eigenwert und Eigencharakter. Einige unter ihnen treten als besonders kräftig aus der Reihe der übrigen hervor, auf Grund besonders wichtiger Vorgänge, mit denen sie verknüpft sind. Man summiert allerlei Erscheinungen verschiedener Gebiete unter einem gleichen Zahlhaupte und weiß sie dann durch ein Lebensband verknüpft, wie z. B. die vier Himmelsrichtungen, die vier Jahreszeiten, die vier Grundfarben (blau, rot, weiß, schwarz), die vier magischen Tiere (Drache, Phönix, Tiger, Schildkröte). Die Beobachtung der Zahl- und der Maßverhältnisse wird auf diese Weise zu einem wichtigen Teile der Schicksalserforschung. Hier schließt sich wohl auch die eigentümliche Schätzung der Musik in der altchinesischen Weltanschauung an. Es ist bekannt, daß man der Musik einen starken Einfluß auf den Verlauf gewisser Handlungen (z. B. Opfer), aber auch auf die Wohlfahrt des Reiches, den Charakter des Menschen u. ä. zuschrieb, und daß die Art der betriebenen Musik den Chinesen bezeichnend vorkam für ein aufsteigendes oder absteigendes Zeitalter, für Gesittung oder Verwilderung. Das wird letztlich darauf zurückgehen, daß man bei einer, wenn auch primitiven, Untersuchung der Töne (der musikalischen Elemente) feststehende Zahlenverhältnisse konstatiert hatte, in denen die Schwingungen der höheren Töne zu denen der niederen standen. Zugleich aber befanden sich die Grundtöne (im chinesischen Altertume fünf) mit anderen von der Fünf regierten Grundmächten des Daseins (fünf Planeten, fünf Elementen u. a.) durch die gleiche Zahl in besonderer Gemeinschaft (Entsprechung) und nahmen so an ihrem Wesen und Wirken teil. Man hatte sich also an die rechten, angemessenen Töne und Tonweisen zu halten, wenn nicht allerlei verstörende Erscheinungen eintreten sollten. Demgemäß war die Musik ein wichtiges Gebiet des Soziallebens, das sorgfältig überwacht werden mußte¹⁷.

Ein deutliches Dokument der altchinesischen Weltbetrachtung finden wir in dem Abschnitte des Schu tching, welcher den Titel „H u n g f a n“ („umfassende Regel“) führt. Dies Stück weicht in seinem Charakter von dem sonstigen Texte des „Kanons der Dokumente“ ab; es scheint ursprünglich ein Werk für sich gewesen zu sein. Herkommen soll es von dem großen Yü, dem dritten der drei bekannten sagenhaften

Kaiser der Urzeit, der die Hsiâ-Dynastie, die erste der chinesischen Dynastien, um 2200 v. Chr. begründet haben soll. In der Form mag es manche Veränderungen erlitten haben, aber seine Ideen gehören augenscheinlich dem frühesten Denken Chinas an¹⁸.

Der Inhalt umfaßt die Richtlinien, welche ein Fürst bei der Regierung des Landes im Auge haben muß. Diese Richtlinien aber gehen aus der damals herrschenden Weltvorstellung hervor und bringen vieles von ihr klar zum Ausdruck. Die „umfassende Regel“ zerfällt in neun Teile: 1. Die fünf Elementarkräfte; 2. das fünffache Verfahren; 3. die acht Regierungsziele; 4. die fünf Ordnungsmächte; 5. die Vollkommenheit des Fürsten; 6. das dreifache rechte Handeln; 7. die Aufhellung von Zweifelsfällen; 8. allerlei Bestätigungen; 9. die fünf Segnungen (und die sechs Unglücksschläge). Man sieht, daß das Schema völlig von Zahlen beherrscht wird. Im Mittelpunkt der neun Gegenstände (an fünfter Stelle) findet sich die Hauptsache: die Vollkommenheit des Fürsten; alles übrige ist ihm dienstbar.

Betrachten wir die Einzelheiten des eigentümlichen Textes etwas genauer. Als die besondere Bedeutung der „umfassenden Regel“ wird einleitend bezeichnet, daß dadurch „die rechte Regulierung der Beziehungen ermöglicht werde.“ Die Beziehungen bedeuten das rechte Verhalten der Menschen zueinander nach Maßgabe ihrer Stellung. Sollen diese in Ordnung sein, dann müssen alle „Entsprechungen“ richtig verlaufen. Hinter allem, was in der „umfassenden Regel“ gesagt wird, stehen schließlich die Entsprechungen.

Die Regel beginnt mit dem Hinweis auf die fünf Elementarkräfte und deren zugeordnete Sphäre. Diese fünf Grundmächte sind: Holz, Feuer, Erde, Metall, Wasser. (Der chinesische Name für Element, *hsing*, bedeutet: sich bewegen, tätig sein, es sind die Agentia, die die Lebensphänomene in Bewegung setzen.) Jedem wird seine charakteristische Eigenschaft zugewiesen: dem Wasser die des Eindringens und des Sichherablassens; dem Feuer die des Flammens und Emporsteigens; dem Holz die von Krummsein und Gradesein; dem Metall die der Gefügigkeit und Wandelbarkeit; der Erde die der Saat und Ernte. Jedem gehört auch ein besondrer Geschmack: dem Wasser der salzige, dem Feuer der bittre, dem Holz der saure, dem Metall der zusammenziehende, der Erde der süße.

Hierauf folgt die Darlegung des „fünffachen Verfahrens“.

Dies umfaßt: Aussehen, Reden, Sehen, Hören, Denken. Dabei soll nämlich so verfahren werden, daß sich zeige: Ehrerbietung (im Aussehen), Angemessenheit (im Reden), Klarheit (im Sehen), Deutlichkeit (im Hören), Genauigkeit (im Denken). Daraus ergeben sich die fünf Eigenschaften: Würde, Gesittung, Einsicht, Besonnenheit, Weisheit.

Hiernach werden die „acht Regierungsziele“ aufgestellt. Es sind: Nahrungsmittel, Handelsgüter, Opfer, Leitung der öffentlichen Arbeiten, Leitung des Unterrichts, Leitung des Kriminalrechts, Sorge für die Gäste, Heerwesen.

Es folgen die „fünf Einteilungsmächte“: das Jahr, der Mond (Monat), die Sonne (der Tag), die Sternbilder (des Tierkreises) und andre Sterne, die Kalenderkunst. Nunmehr wird die „Vollkommenheit des Fürsten“ definiert. Es heißt darüber, daß der Herrscher auf Grund seiner Vollkommenheit die fünf Segnungen auf sich vereinigt und diese Segnungen dann dem Volke übermittelt. Dadurch wird bewirkt, daß das Volk seinerseits dem Fürsten „Vollkommenheit zurückgibt“. Ehrlichkeit und Einigkeit im Volke ist eine Wirkung der Vollkommenheit des Fürsten. Es folgen eine Reihe von Mahnungen an den Herrscher, die (schon der Form der Rede nach) nicht ursprünglich scheinen. Aber hindurch klingt immer wieder die enge Verbundenheit der Haltung des Herrschers mit der Sinnesweise der Untertanen, ein in der nachfolgenden Philosophie so oft wieder anklingender Ton. Erstes Erfordernis für das Heil des Landes ist, daß der Herrscher den „königlichen Pfad“ einhält.

Wie ein Nachtrag zu dem vorigen Thema klingt das folgende: Das „dreifache rechte Tun“ (*Tê*, Tugend) ist ein dreifaches Handeln der Fürstengewalt, nämlich durch Redlichkeit und Gradheit (unparteiisches Urteil), durch strenges Regiment, durch mildes Regiment. Das erste gilt für normale Zeiten, das zweite und dritte für abnorme Zeiten, wenn entweder besondere Strenge oder ungewöhnliche Milde den Umständen angemessen ist.

Beim nächsten Gegenstand, „Aufhellung von Zweifelsfällen“, wird auf die Divination mit Hilfe von Schildkröte und Schafgarbe verwiesen. Bemerkenswert aber ist, daß bei Entscheidungen von Gewicht noch andre Instanzen, für uns von völlig verschiedenem Charakter, wie auf demselben Niveau neben die zwei Divinationsmittel gestellt werden, nämlich Erwägungen bei sich selbst, Erwägungen mit den Edlen und Feldherrn, Erwägungen mit dem Volke im ganzen. Die möglichen Entschei-

dungsfälle werden dann gegeneinander abgewogen, nämlich welche Gruppierung der Instanzen günstig oder ungünstig sei. Wenn der Fürst, Schildkröte und Schafgarbe, die Edlen und Feldherrn, die Volksmenge alle übereinstimmen, so ist das „die große Einmütigkeit“. So sonderbar uns die Gleichordnung der Erwägungen im engeren oder weiteren Kreise mit der Divination auf den ersten Blick erscheint, so steht sie doch im Grunde ganz auf dem Boden der hier herrschenden Weltanschauung. Denn was sich in der Menschenmeinung äußert, ist nicht wesensverschieden von dem, was die Naturzeichen sagen. Ist doch der Mensch nur ein Faktor der großen Weltgemeinschaft, und sind doch seine Geistesregungen ebenso von der geheimnisvollen Weltordnung abhängig wie Schildpatt und Schafgarbe.

Der achte Abschnitt handelt von den „verschiedenen Bestätigungen“. Darunter werden fünf Witterungserscheinungen verstanden: Regen, Sonnenschein, Wärme, Kälte und Wind, je nachdem ob sie gemäß der Jahreszeit auftreten oder nicht. Diese Erscheinungen gehen nicht nur den Landbau an, sondern sie erweisen auch Blüte oder Verfall der menschlichen Einrichtungen, sie erweisen, ob die fünf Eigenschaften (oben S. 39) herrschen oder ob sie vor ihrem Gegenteil dahinschwinden. Eine beständige Beobachtung der Witterung, vor allem daraufhin, ob sie nach Jahr, Monat und Tag angemessen ist, muß als wichtige Aufgabe des Herrschers und seiner Beamten gelten.

Zum Schluß werden die „fünf Segnungen“ aufgezählt: langes Leben, Reichtum, Wohlbefinden, Liebe zur Tugend, Ergebung in die Verhängnisse des Schicksals. Demgegenüber stehen sechs Unglückschläge: gewaltsamer vorzeitiger Tod, Krankheit, Kummer, Armut, böse Gesinnung, Schwachheit (Unfähigkeit des Ertragens schwerer Verhängnisse).

Aus dem Texte der „umfassenden Regel“ blickt deutlich das Weltbild des mythischen Denkens hervor. Die Welt ein geheimnisvolles Gewebe bunter Fäden, die in der gleichen Ebene durcheinander hinlaufen, naturhafte Vorgänge neben sittlichen Werten und persönlichen Qualitäten; alles in einer verborgenen Beziehung aufeinander, die beherrscht wird durch Zahlmächte; jedes einzelne in einer vorgeordneten Eigenart, gemeinsam mit anderm oder gegensätzlich zu anderm; das Ganze auf das Einzelne und das Einzelne auf das Ganze hin eingestellt, so daß nirgends etwas fehlgehen kann, ohne daß alles Weitere in Mitleidenschaft gezogen würde.

Ueber die Entstehung dieses Weltorganismus scheint man sich im alten China noch keine Gedanken gemacht zu haben. Man fühlte keinen Drang, mit seinem Sinnen über die existierende Wirklichkeit in das „Vorher“ zurückzugehen. Weder von einer Schöpfungs- noch von einer Emanationslehre ist eine Spur zu finden. Man nahm das Dasein als gegeben und versuchte sich nur in Erklärung des Zusammenhangs der Weltvorgänge.

2. DIE ANFÄNGE. TÊNG TSE

Es ist eine mehrfach geäußerte, aber doch unrichtige Annahme, daß mit den Philosophen des sechsten Jahrhunderts, insbesondere mit Konfuzius, ein völlig Neues in China aufgetreten sei. Vielmehr sind mancherlei Spuren dafür vorhanden, daß Konfuzius und Lao tse Erscheinungen waren, die bereits Vorgänger gehabt haben. Die darauf weisenden Momente sind folgende.

Zunächst kommt in Betracht die Person des T ê n g H s i (als Philosoph Têng tse, „Meister Têng“ genannt). Dies ist ein bei Späteren mehrfach erwähnter Denker¹⁹, zweifellos eine historische Gestalt, bezeichnet als „Sophist“ und auch (wegen Abfassung eines Rechtsbuches, des Bambuskodex) als Jurist. Er ist gestorben entweder vor 522 oder im Jahre 501 v. Chr., jedenfalls war er älter als Konfuzius. Eine aus zwei kurzen Abschnitten bestehende Schrift, die von ihm erhalten ist²⁰, gibt uns die Grundzüge seiner Lehre, und was man später von ihm erzählte, zeigt, daß er sowohl bei dem Volke wie bei einem damaligen Fürsten (Tse Tschan) Einfluß gehabt hat. Er ist ein Wanderlehrer gewesen, den auf seinen Reisen eine Anzahl Schüler umgab²¹. Wir sehen hier also eine Gestalt wie die des Konfuzius vor uns, die aber älter als er und völlig unabhängig von ihm war.

Auch in unsern Berichten über Konfuzius schimmert hier und da etwas durch von Erinnerungen an damals schon vorhandene Philosophen. Die zwei seltsamen Gesellen T s c h ' a n g t c h ü und T c h i e h n i, welche dem vorüberwandernden Weisen vorhalten, man tue besser in den herrschenden bösen Zeiten, sich ganz vom Weltleben zurückzuziehen, scheinen ebenso wie der mit ihnen zugleich erwähnte „Verrückte von Tsch'u“ einer bestimmten Denkrichtung angehört zu haben, die in Weltflucht und primitivem Leben den rechten Weg

sah²². Ferner wird uns in einem späteren Werke über Konfuzius (dem K'ung tse tchiâ yü) erzählt, daß dieser, als er Justizminister im Staate Lu war, einen Mann zum Tode verurteilt habe, weil er die Volksmassen anlockte und ihnen mit geschickten Argumenten Unrecht für Ehrenhaftigkeit vor- spiegelte, wobei sein widerspenstiges Räsonnieren sich gegen die anerkannten Grundlagen des Rechten auflehnte. Nun ist das erwähnte Werk freilich keine zuverlässige Geschichtsquelle, aber es enthält doch nach allgemeinem Urteile viel altes Material, zu dem das Erwähnte sehr gut gehören könnte²³. Wird doch das Bestreben jenes Volksverführers ähnlich geschildert, wie Spätere auch von Têng tse sprachen („er verstand es, das Für und Wider einer Sache zu erörtern und war dabei unerschöpflich in seinem Redestrom“), und scheint einen gewissen Typus zu charakterisieren.

Auch aus der Art und dem Ton, die wir bei K o n f u z i u s und L a o t s e selbst finden, scheint hervorzugehen, daß die Erörterung philosophischer Fragen zu ihrer Zeit schon geläufig war. Beide haben eine Redeweise an sich, die nicht den Eindruck macht, daß das philosophische Denken mit ihnen erst beginnt. Der Begriff des Tao, mit dem Lao tse überall operiert, ist anerkanntermaßen überkommenes Gut und wird behandelt wie ein schon vor ihm erörterter Begriff. Von andern Begriffen und Ausdrücken gilt gleichfalls, daß sie auf eine bereits bestehende philosophische Terminologie zu deuten scheinen²⁴. Die Unterweisung selbst läßt in einigen ihrer Formulierungen darauf schließen, daß der Gegenstand damals schon eine mehrfach erörterte Frage war²⁵.

Wohl zu beachten ist ferner, daß viele Stellen im Tao tê tching einen verhüllten Gegensatz zu Bestrebungen einer philosophischen oder halbphilosophischen Volksbelehrung zeigen. So ist die Voraussetzung der Warnungen des dritten Kapitels, daß man damals Lehren und Gedanken in das Volk hineinwarf, die es zanksüchtig, begehrlieh und unruhig machten; dagegen verlangt der Verfasser, daß man des Volkes Herz „entleere“, d. h. es vom Nachdenken und Grübeln ablenke, daß man ihm das „Wissen“ und die daraus entstehende Begehrlichkeit versage. Wenn weiter im neunzehnten Kapitel der Stab gebrochen wird über das „Wissen“ und die „Weisheit“, über „Menschenliebe“ und „Gerechtigkeit“, so möchte man gradezu an Stichworte gewisser Lehrer jener Tage denken, auf die angespielt wird. Ähnlich stellt das achtzehnte Kapitel die naive Praxis der

früheren Zeit einer bewußten, reflektierenden Wortmacherei der Gegenwart gegenüber. Am merkwürdigsten redet das zwanzigste Kapitel. Es beginnt mit dem Satze: „Tut ab die Gelehrsamkeit, so werdet ihr sorgenlos.“ Die dann folgenden, früh mißverstandenen Aeüßerungen gewinnen ihren Sinn nur, wenn man in ihnen Beispiele solcher nutzlosen gelehrten Erörterungen sieht, wie man sie damals anstellte, Untersuchungen über Verschiedenheit von Ausdrucksweisen (*wei* und *a*), was an die später noch viel betriebene Rektifizierung der Bezeichnungen (*Tschêng ming*) erinnert, dann Untersuchungen über das Wesen von Gut und Böse, darüber, ob man „scheuen müsse, was alle Menschen scheuen“, Themata also, mit denen die damalige Philosophie es zu tun hatte, die aber der Verfasser mit dem unmutigen Seufzer von sich abschiebt: „Ach, Wirrwarr und kein Ende!“ Wenn der Autor danach im Fortgang des Kapitels sich selbst ironisiert als einen unentwickelten, unbehilflichen, vereinzelt, machtlosen Sonderling, der nichts weiß, nichts versteht, der ein Tor, ein Tölpel ist, so hat er bei den damit kontrastierten klugen, lustigen und geschickten Leuten, die alles begreifen und sich immer zu helfen wissen, wohl nicht die Welt im allgemeinen, sondern bestimmte Volksaufklärer seiner Zeit im Auge, vor deren Gelehrsamkeit der erste Satz des Kapitels warnte²⁶.

Wie weit solche frühere philosophische Bemühungen vor die Zeit des Lao tse zurückreichen, das läßt sich allerdings nicht mehr feststellen. Vermuten könnte man, daß sie in einem gewissen Zusammenhange stehen mit den politischen und kulturellen Zuständen des achten und siebenten Jahrhunderts in China, auf die wir einen kurzen Blick werfen wollen²⁷.

In diesen Jahrhunderten beginnt der Zusammenbruch des alten Feudalstaates der Tschou-Dynastie, der im Jahre 1122 so glänzend begründet worden war. Der Historiker Szī-ma Tch'ien setzt den Anfang des Verfalls sogar bereits unter Tschao wang (1052—1002), weil von da an die Herrscher mehr und mehr untüchtig geworden seien. Die Macht des Zentralherrschers schwindet, China wird statt eines einheitlich regierten Reiches immer mehr ein Gebilde von locker verbundenen Einzelstaaten, unter denen das Streben nach der größten Macht die innere Einheit auflöst, während von außen der Anprall der „Tch'üen-Barbaren“ große Gefahr bringt. Die verderbliche Regierung des elenden Yu wang (781—771), der von den Barbaren geschlagen und getötet wurde, kennzeichnet eigentlich

schon das Ende der Dynastie. Von 770 an ist der Tschou-Herrscher, der seine Residenz der Sicherheit halber aus dem Westen nach dem Osten des Reichs (Lo yang, nahe dem heutigen Ho nan fu) verlegte, nur noch ein Scheinrepräsentant, dessen Hauptaufgabe die Vollziehung der kaiserlichen Opfer war.

Aber der Kampf um die Vorherrschaft, der nun unter den ehemaligen Feudalstaaten ausbrach, konnte Jahrhunderte lang nicht zum Abschluß kommen und verhängte über China eine andauernde Zerrüttung aller Lebensverhältnisse. Es ist die durch Konfuzius' „Frühlings- und Herbstannalen“ (Tsch'un tch'ü) dargestellte Epoche (722—481). Ergreifende Einzelbilder der Lage und Volksstimmung bieten uns manche Lieder des Schi tching, die damals entstanden sind²⁸.

Beständige Fehden verwüsteten die Länder und stürzten die Bevölkerung in Not und Verzweiflung. Viele hatten nicht mehr das Nötigste, um zu essen und sich zu kleiden, Haus und Hof gingen verloren, Freiheit und Leben waren beständig bedroht. Oft waren die Betroffenen Leute von ehemaligem Wohlstand und altem Familienruhm; sie sahen ihren Namen nun entehrt, ihre Angehörigen verliefen sich in der Hefe des Volks. Demgegenüber bahnten sich skrupellose Emporkömmlinge den Weg zu Reichtum und Macht, rafften den Besitz der vergewaltigten Familien an sich und prunkten damit. Denn in dem grundsatzlosen Ringen um den Vorrang benutzten die Herrscher den, der sich anbot und etwas durchsetzen konnte. Der beständige Heeresdienst verschlang Unmengen Menschen, das Leben der Geringen galt nichts. Kostete es aber nicht das Leben, so wurde der zum Dienst Gepreßte doch von Weib und Kind getrennt, wurde heimlos und hatte arg zu leiden. Recht und Gerechtigkeit rief man vergebens an. Willkür und Gewalt kerkerten oft die Unschuld ein und gewährten dem Bösen Freiheit. Der Starke lebte auf Kosten des Schwachen, der Fürst und sein Beamter praßten von der Arbeit des Volkes.

Solche soziale Not rüttelte die Einzelnen gewaltig auf und weckte allerlei bittere, kritisierende Gedanken. Sie machten sich zunächst Luft in zornigen, spottenden, klagenden Dichtungen, wie wir sie im Schi tching noch heute lesen. Lieber tot als so weiterleben! heißt es da. Besser nicht geboren als dergleichen dulden! Man denkt selbst daran, aus dem Lande zu wandern (etwas Ungeheuerliches für das Altertum), irgendwohin, um nur diesem Unheil zu entgehen. Man verfällt einem

Galgenhumor: genieße, was der Augenblick noch bietet, bald bist du hin! Irre ist man geworden an den alten Lebensgrundsätzen, an dem Vertrauen auf Fürsten und Minister, an dem Vertrauen auf eine ewige Gerechtigkeit und Ordnung, irre am Himmel!

„Schau auf zum mächtigen Himmel, —
Da ist nichts, das uns gnädig sei.
Schon lang währt Angst und Sorge
Und trifft uns schwere Not.
Verwirrung herrscht im Lande,
Es quält Hoch und Gering,
Wurmfraß draußen und drinnen,
Kein Friede mehr, kein Ende!
Das Netz lauert auf Frevler, —
Kein Friede, keine Heilung!

— — — — —
— — — — —
Warum solch Fluch des Himmels?
Wo ist die Gunst der Geister?

— — — — —
— — — — —
Der Himmel wirft sein Fangnetz,
Wie nie rafft es dahin“²⁹.

Der dichterischen Klage folgte bei den Begabteren das Denken nach, und so scheint aus jener Not der Zeit die chinesische Philosophie geboren.

Ihre frühesten Schritte sind uns allerdings nicht bekannt. Erst mit der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts v. Chr. stoßen wir auf ihre Vertreter. Unter ihnen mag uns als erster der schon genannte T ê n g H s i beschäftigen, der neben seinen berühmteren Zeitgenossen Lao tse und Konfuzius bisher dem Auge der Fernerstehenden wohl ganz entgangen ist.

Die wenigen Seiten, welche uns als Gedankengut des Têng Hsi erhalten sind³⁰, befassen allerlei kurze Betrachtungen recht verschiedener Art. (Die zwei Ueberschriften der beiden Kapitel sind rein äußerlich je dem ersten behandelten Thema entnommen). Manches bezieht sich auf die Stellung und die Pflichten eines Fürsten. Andere Abschnitte haben es zu tun mit Welt und Menschen, mit Dialektik, mit ethischen und metaphysischen Fragen. Die Aeüßerungen machen den Eindruck von Gelegenheitsworten, die man später ohne sonder-

liche Ordnung zusammengestellt hat. Das Denken vollzieht sich nicht in größeren Zusammenhängen, man könnte Risse und Widersprüche nachweisen, auch scheint es, daß die Dinge gelegentlich mit einer gewissen Lust am Disput und an gewagten Behauptungen angesehen sind. Man begreift auch, daß die Einwirkung dieses Philosophen auf das Volk vom Standpunkt der Regierung für gefährlich gehalten worden ist, weswegen er schließlich hingerichtet sein soll.

Treten wir den einzelnen Gedanken des Têng tse näher.

Was er über Fürsten und ihre Aufgaben sagt³¹, zeigt, daß er auf der einen Seite noch gebunden ist durch Vorstellungen des mythischen Denkens, während er andererseits doch auch unabhängigem eigenem Urteile folgt. Die alten Kaiser Yao und Schun haben durch ihre Tugend das Reich wie von selbst regiert. Die gute Regierung besteht eben nur darin, daß der Fürst seines Volkes Bestes ernstlich im Auge hat (ihm wie Sonnenschein an einem Wintertage und wie Schattenkühle im Sommer ist), dann werden alle von selbst gehorchen, und „während er sich ruhig niederlegt, vollzieht sich seine Aufgabe von selbst, und während er zu seinem Vergnügen umherstreift, regiert sich das Land von selbst“. Oder Têng tse bemerkt: „Es gibt Nichtregierende, die wissen, daß sie darum doch nicht vorzusorgen brauchen“; nämlich die rechtbeschaffenen Herrscherpersönlichkeiten, deren Wesen so harmonisch im Ganzen des Lebens steht, daß die Entsprechungen vollkommen sind. Deutlich ist das eine Auffassung, die das mythische Denken an die Hand gab. Damit steht im Zusammenhange die Warnung vor regiererischem Getue und Vielgeschäftigkeit („Rollen der Augen, Fuchteln mit den Händen, Schwingen von Peitschen und Stöcken“), wie auch die Warnung vor vielen Erlassen und Befehlen. Ebenso gehört hierher wohl die Bemerkung, ein Regent müsse sich vor den Augen des Volkes verborgen halten, dann würde dieses auch selbstlos werden, er müsse Augen und Ohren geschlossen halten (untätig sein), dann würde Ehrfurcht vor ihm in der Menge herrschen. Auch die Verwerfung von Belohnungen für die Folgsamen und von Strafen für die Widerspenstigen als einer Torheit und eines Symptomes übler Zustände ist als Ausfluß mythischer Denkweise zu verstehen.

Demgegenüber finden wir nun aber andere Aeüßerungen über die Stellung und die Pflichten eines Herrschers, die dem selbständigen Nachdenken entsprungen sind und von Beob-

achtung und klugem Urteil zeugen; sie haben so wenig gemein mit der eben geschilderten traditionellen Betrachtungsweise, daß sie gelegentlich in diametralem Gegensatze dazu stehen.

Der Herrscher, heißt es da, wird von drei Gefahren bedroht: daß er sich auf seine Umgebung verläßt, daß er Leute nach bloßem Ruf und Namen zu Beamten ernennt, daß er alte Freunde nicht fallen lassen will und ihm (innerlich) Fernstehende vertraut behandelt. Zur Pflicht wird ihm gemacht Unparteilichkeit im Umgange („seine Nächsten müssen ihm wie Fremde und Fremde wie Verwandte sein“) und große Vorsicht des Benehmens („wie wenn jemand mit einer schweren Last über Eis zu gehen hat“). Er darf sich nicht auf seine Untertanen verlassen, noch nachgiebig gegen sie sein, sonst verliert er Würde und Macht. Auch soll er möglichst mit eigenen Augen sehen und mit eigenen Ohren hören. In seinen Verordnungen muß er genau wissen, was er meint und ausdrückt; die Bezeichnungen müssen vorsichtig den Begriffen entsprechend gewählt werden; auf diese Weise müssen auch die Funktionen der Beamten klar auseinandergehalten werden. Ueber der gut organisierten Beamtenschaft waltet der Herrscher unabhängig, als höchste Instanz, aber er wird ermahnt, seine Macht nicht zu sehr geltend zu machen. „Was gut ist, suche er zu stärken, was böse ist, zu beseitigen; nicht weil er (persönlich) an etwas Vergnügen findet, belohnt er, und nicht, weil er (persönlich) Aerger empfindet, bestraft er“. Die eigentliche Regierungskunst ist freilich nicht nach äußeren Vorgängen zu bestimmen und nicht aus äußeren Tatsachen abzuleiten. Sie muß aus einer tiefen einheitlichen Gesamtaufassung hervorgehen und intuitiv geübt werden. Bei einer guten Regierung wirken vier Faktoren ineinander: des Fürsten Machtmittel, seine Autorität, seine Beamten, die Willigkeit des Volkes. Die Machtmittel gleichen dem Wagen, worin der Fürst fährt, seine Autorität der Peitsche, die Beamten den vorgespannten Pferden, das Volk den Rädern. Lebhaft empfindet Têng tse die Wichtigkeit guter Beamten. Vier Gefahren drohen von seiten der Beamten: daß sie Gunst genießen, ohne etwas Besonderes zu leisten; daß sie eine hohe Stellung einnehmen, ohne wirklich Regierungsaufgaben zu vollbringen; daß sie ungerecht verfahren; daß sie im Kriege persönlich feige sind. Auch Beamte, die sich zunächst scheinbar durch gute Eigenschaften empfehlen, erweisen sich in der Praxis oft als schlecht. Dem Herrscher muß eine intuitive Urteilskraft

zu Gebote stehen, um den rechten Mann an seinen Platz zu stellen. — Vom Volke wird vor allem verlangt, daß es willfährig ist und still nach den Gesetzen seinen Weg geht. Regt sich im Volke selbständige Tätigkeit, dann entstehen Streitigkeiten, die ihre Spitze bald auch gegen den Herrscher richten. Strenge Strafen müssen die Leute von dergleichen zurückschrecken. Indes verwirft Têng tse doch wieder an einer andern Stelle die strengen Strafmethode seiner Zeit und weist auf die mildere Praxis der Alten als vorbildlich hin (Kap. 19).

Obwohl unser Philosoph in seiner Regierungstheorie dem fürstlichen Despotismus oft das Wort redet und also den Herrschern willkommen gewesen sein müßte, so hat er doch auch Aeüßerungen getan, die Fürstenohren schmerzen mochten. So sagt er: „Die, welche anderer Eigentum stehlen, werden hingerichtet; die aber Königreiche stehlen, werden Fürsten.“ Wenn er den weisen und edlen Regenten des Altertums (in Kap. 19) so nachdrücklich verbrecherische und törichte Herrscher gegenüberstellt und den Unterschied stark unterstreicht, so mochte die Pointe wohl auf gewisse Machthaber seiner Gegenwart gerichtet sein. Daß er gelegentlich einseitig die Partei des geringen Mannes gegen die Regierung ergreifen konnte, zeigt folgender Ausspruch: „Wenn jemand einbricht und andre beraubt und betrügt und verführt, so liegt dem allem Not und Mangel zugrunde und Armut ist die Triebfeder. Trotzdem aber läßt der Herrscher das Gesetz walten und straft die Schuldigen. Darin liegt keine Freundlichkeit gegen das Volk“ (Kap. 1). Im Zusammenhang damit läßt sich die Ueberlieferung (des Lü szī tsch'ün tch'ü) wohl verstehen, daß Têng tse die Leute zu geschickter Verteidigung ihrer Rechtsfälle angeleitet und sich dadurch den Zorn der Regierung zugezogen habe³². In seiner Schlaueit habe er immer verstanden, seine Sache durchzusetzen.

Wenden wir uns von diesen Urteilen über Fürst und Volk nun einigen allgemein menschlichen Bemerkungen unsres Philosophen zu.

Der Mensch ist abhängig vom Schicksal. Mit einer Wortprägung, die wir ähnlich bei Konfuzius wiederfinden und die bis auf den heutigen Tag gehört wird, heißt es: „Leben und Sterben hängt ab von der Bestimmung und Armut oder Reichtum von den Zeitumständen“³³. Der damit betonte Determinismus wird aber nicht festgehalten, vielmehr wird verlangt, daß der Mensch sich selbst sein Schicksal aufbaue,

wofür mancherlei Ratschläge erteilt werden. Der Philosoph weist darauf hin, daß Beliebtheit oder Unbeliebtheit vom eigenen Verhalten abhängen, ebenso Erfolg oder Mißerfolg, wobei allerdings die Umstände mit in Frage kommen und bei gleicher Bemühung dem einen mehr vergönnt als dem andern. Bei allem muß man mit Vorsicht verfahren, sein Ziel richtig vorbereiten unter Benutzung von Beobachtungen und Erfahrungen. Besonders auf Vorsicht in Worten und Beherrschtheit in der Rede wird hingewiesen: „Das schnellste Pferd kann eine verkehrte Aeußerung nicht zurückbringen noch ein übereiltes Wort einholen.“ Die Kunst der rechten Rede beruht sehr darauf, daß man jedesmal den rechten (interessierenden) Gegenstand wählt, je nach Art des Menschen, mit dem man redet. — Von Charakteranlagen urteilt Têng tse, daß sie sich nicht ändern lassen. In seinen wesentlichen Neigungen und Abneigungen, dem Guten und Bösen seiner Natur bleibt der Mensch derselbe; aber Benehmen und Manieren können geändert werden. — Reden und Tun ist zweierlei: „Man muß auf der Hut sein vor Leuten, die immer über Aufrichtigkeit reden, aber in dem, was sie betreiben, nicht aufrichtig sind; die immer das Gute im Munde führen, aber nichts Gutes tun.“ — Im Reden sind die Leute rechthaberisch und wollen ihre Meinung durchsetzen, damit muß man rechnen. — Vor vier Dingen lasse man sich warnen: hat man ein Amt gewonnen, so beginnt die Sorge; befindet sich der Patient in Besserung, so kann die Krankheit grade am schlimmsten wiederkehren; Trägheit führt ins Unglück; die Pietät gegen die Eltern wird gefährdet durch ein Weib. — Die Reichen müssen den Armen und die Starken den Alten helfen. — Ausschweifend wird der Mensch, wenn er seinen Leidenschaften nachgibt und seinen Lüsten dient. — Solche und ähnliche Bemerkungen über das Leben, aphoristisch aneinandergereiht, verlieren sich zuweilen ins Triviale.

Doch finden sich daneben auch Gedanken von Gewicht und besonderer Färbung, zum Teil dadurch von Interesse, daß sie bei späteren Philosophen wieder aufgenommen werden.

Hierher gehören zunächst gewisse Forderungen, die Têng Hsi für dialektische Erörterungen aufstellt³⁴. Er wendet sich gegen Wortkämpfe, bei denen man leere Reden verwendet, um zu glänzen, während man doch keine Klarheit in die Dinge bringt, sondern nur Verwirrung schafft. Offenbar war dergleichen Treiben damals nicht selten, und die Nachwelt hat

dem Têng tse selbst ähnliche Fehler zugeschrieben. Er erklärt aber, daß man auf solche sophistische Fechterkünste nicht achten dürfe. Vielmehr legt er Gewicht auf klaren Unterschied der Begriffe, die man mit den Aussagen verbindet, damit ein taschenspielerisches Vertauschen derselben unmöglich werde. Er legt ebenso Gewicht auf die richtige Reihenfolge der Diskussionspunkte (d. h. wohl auf logische Ordnung), damit sie nicht durcheinandergebracht werden. Er betont, daß man Sinn und Zweck erörtern und in die Bedeutung der Frage eindringen müsse, nicht aber auf Streiterei ausgehen dürfe. Die Wahrheit tritt nur dann ans Licht, wenn man die Bezeichnungen der Gegenstände genau der Sache gemäß feststellt und dann erst weiter operiert. Leider ist der Text bei diesem Gegenstande zuweilen (so am Anfang von Kap. 16) sehr dunkel. Es war aber ohne Zweifel ein wichtiger Punkt, auf den hier der Finger gelegt wird, und spätere Philosophen aller Richtungen sind oft auf diese Bemühung um präzise Bezeichnungen und klare Abgrenzung der Begriffe zurückgekommen.

Die tieferen Gründe der Weltanschauung des Têng tse deuten sich an in einer Reihe mehr metaphysischer Ansprüche, die deutliche Verwandtschaft zeigen mit den Ideen des Tao tê tching und dadurch erweisen, daß die Gedankenwelt dieses Buches ihre Vorgeschichte hat ³⁵.

Für Têng Hsi gibt es eine große Einheit, die hinter der Mannigfaltigkeit des Lebens liegt. Diese Einheit muß der Mensch erfassen und festhalten, sie muß ihn allein beherrschen. Er muß sich nicht durch äußere Mächte und Eindrücke bestimmen lassen, nicht dem Urteile anderer leicht nachgeben: „Von dem Einen sich nicht abbringen lassen, unentwegt ihm folgen, ohne abzuschweifen, — wenn man das nur Einen Tag lang tut, so wird alle Welt sich anschließen, und man wird es schaffen ohne Geschäftigkeit“. Hier begegnen wir also bereits der Betonung des „*Wu wei*“, das später im Taoismus eine so große Rolle spielt. Kein geschäftiges, emsiges Bemühen um Einzelheiten, keine fleißige Betriebsamkeit, kein bewußtes Streben schafft die Sache, sondern das still gelassene Leben in dem Einen. Vor diesem Einen verschwinden alle Gegensätzlichkeiten des Daseins: Ehre und Schande, Gewinn oder Verlust, Vorwärts oder Rückwärts, Freude und Trauer, Erlangen oder Verfehlen; solche Unterschiede haben in dem Einen keinen Sinn mehr. Das Eine ist rein innerlich, es wider-

strebt dem Setzen äußerer Zwecke wie dem Wirken durch Menschen. „Zu tun haben mit Objekten, ist Absicht; wo aber kein Aeüßerliches mehr in Frage kommt, da ist ‚Tugend‘ (*Té*). Zu tun haben mit Menschen, ist Geschäftigkeit; wo kein Mensch mehr in Frage kommt, da ist ‚der Weg‘ (*Tao*)“. So treten die zwei bezeichnenden Begriffe des Taoismus, von denen das Tao *tê tching* seinen Namen trägt, bei *Têng Hsi* schon hervor. Das Eine ist das Tao, seine Gegenwart im Menschen ist das *Tê*; in diesen beiden ist das echte Leben befaßt.

Das Erleben des Tao ist etwas Naives, Unbewußtes. In paradoxer Weise wird dem Ausdruck gegeben: „Ein Ergründen des Tao, das ist ein Tao ohne Wissen und ein Tao ohne Können. Darum, wer von dem großen Tao weiß, der weiß nichts davon und ist doch mitten drin, er kann es nicht und beherrscht es doch völlig. Nichts hat er und ist doch befriedigt, er ergreift ein Leeres und behauptet die volle Wahrheit. Das ist das Endziel aller Dinge.“

Wieder streifen wir einen häufigen Begriff der späteren taoistischen Denker: die Leere. Das Tao ist an sich Leerheit, negativ, d. h. jeder menschlichen Aussage, jeder unserer positiven Eigenschaften entzogen. Alle unsre Vorstellungen und Begriffe gehen erst aus jenem Leeren, Namenlosen hervor, können also nicht darauf angewandt werden. Alles Positive entspringt dem Negativen, der großen Leerheit. „Bravheit geht hervor aus Nicht-Bravheit, Gerechtigkeit entsteht aus Nicht-Gerechtigkeit. Zorn geht hervor aus Nicht-Zorn, Handeln geht hervor aus Nicht-Handeln. Indem man blickt auf das, was nicht vorhanden ist, bekommt man es zu sehen; indem man lauscht auf das, was lautlos ist, bekommt man es zu hören. Daher ist das Gestaltlose der Ursprung der Gestalt, und das Lautlose die Mutter der Laute.“ Die Einzelercheinung also, das Einzelereignis, worin das sinnlich Wahrnehmbare sich uns darstellt, ist verwurzelt in einem Hintergrunde des Daseins, den wir nur als Leerheit mit negativen Prädikaten versehen können, da keine von irdischen Objekten abgeleitete Wahrnehmung darauf anwendbar ist.

Dieser „leere“ Urquell alles Seins, die rätselhafte Potenz alles Wirklichen, waltet nun auch in der menschlichen Persönlichkeit. Je mehr man sich ihm hingibt, abgewendet von der Unruhe der Welt, desto mehr Frieden findet man. Solch friedevoller Hingabe steht gegenüber die suchende und umherblickende Vorsorglichkeit (*Lü*, „Sorgen und Planen“). „Das

Herz begehrt nach Ruhe, die Vorsorge aber möchte untersuchen und sich umschaun. Hat das Herz Ruhe und Frieden, dann ist ihm beschieden, was es wünscht; wenn aber die Vorsorge untersucht und Umschau hält, dann erwachen allerlei Berechnungen und Pläne. Das Herz liebt keine Unruhe, die Vorsorglichkeit liebt nicht, sich genügen zu lassen.“

Hieraus ergibt sich Art und Wesen des „Heiligen“ (*Schêng jên*), des vollkommenen Weisen. Er lebt in Ruhe, Schweigen, Zurückhaltung, nach innen gewandt, ohne Wünsche und Begierden, in ungestörter Heiterkeit. Dabei aber besitzt er die tiefste Erkenntnis und durchschaut alle Dinge bis auf des Wesens Grund. Und zwar wird ihm diese besondere Art von Einsicht, dieser Tiefenblick, vermittelt durch das Eine, mit dem er in innerer Gemeinschaft steht. Das gewöhnliche Erkennen beruht auf bestimmten Organen, das Sehen auf dem Auge, das Hören auf dem Ohr, das Urteilen auf dem Herzen. Aber es gibt eine andere Art, wahrnehmend aufzufassen, die bedarf der körperlichen Organe nicht. Es gibt ein „Weltauge“, ein „Weltohr“, ein „Weltverstehen“, das direkter und umfassender ist und die Einzelwahrnehmung weit hinter sich läßt. Dieses Erkennen ist dem „Heiligen“ eigen. Aber im Besitz dieser völligen Einsicht bleibt er doch der „Ungeschäftige“, der Mann des *Wu wei*.

Das sind im wesentlichen die Gedanken des Têng tse.

Auch bei ihm finden wir übrigens bestätigt, daß die philosophischen Bestrebungen in China älter sind als seine Zeit. Im elften Kapitel unterscheidet Têng Hsi zwischen „großen Dialektikern“ und „kleinen Dialektikern“. Offenbar hat er bestimmte Typen von Leuten im Auge, die philosophische Erörterungen pflegten, von denen er die letzteren als eitle und streitsüchtige Disputanten, die ersteren aber etwa wie sein Ideal des Weisen ansieht. Ferner erwähnt er im siebzehnten Kapitel eine andre Art von „Weisen“, die er nicht rühmen kann, Leute, die mit Fürsten und hohen Herren auf gutem Fuße stehen und die er verantwortlich macht für das Treiben räuberischer Machthaber. Es scheint sich um Moral- und Staatsphilosophen seiner Zeit zu handeln, die zweifelhaften Regenten behilflich waren, ihre Handlungen zu rechtfertigen. Jedenfalls deutet das auf eine Gesellschaft, in der philosophische Betrachtungsweise schon länger im Schwange war.

3. LAO TSE UND DAS TAO TÊ TCHING

Ueber die Person und das Leben des Lao tse besitzen wir eine alte Nachricht von dem Historiker Szī-ma Tch'ien, dessen großes Geschichtswerk bald nach dem Jahre 100 v. Chr. abgeschlossen ist³⁶. Die Gültigkeit dieses historischen Zeugnisses ist viel umstritten. Es gibt offenbar eine damals bestehende Ueberlieferung wieder (eingeleitet durch: „Es geht die Rede“), die aber in den Augen jenes nicht unkritischen Historikers einen gewissen Wert gehabt haben muß. Nach ihr trug der Philosoph den Familiennamen Li, den Eigennamen Oerl; sein Mannesname (*tse*) war Po yang, sein posthumer Name Tan. Sein Heimatort hieß Tchü jên und lag im Staate Tsch'u, im Distrikte K'u (in der heutigen Provinz Honan). Dazu fügt der Historiker die Bemerkung, daß er am Hofe der Tschou-Dynastie das Amt eines Bewahrers der Dokumente bekleidet und lange bei dem Tschou-Herrscher (also in Lo yang, bei dem heutigen Ho nan fu) gelebt habe; doch sei er, als er den Verfall der Dynastie bemerkte, fortgegangen und habe die Grenzen des Reiches überschritten. Wo er dann geblieben und wo er gestorben sei, wisse man nicht. Als den Inhalt seiner Lehre nennt Szī-ma Tch'ien die beiden Begriffe Tao und Tê; dazu bemerkt er, daß Lao tse bemüht gewesen sei, verborgen und unbekannt zu bleiben. Nur auf Bitten eines Grenzwächters, Yin Hsi, der ihn beim Ueberschreiten der Reichsgrenze kennengelernt, hätte er seine Ideen schriftlich ausgedrückt, indem er über Tao und Tê ein Buch in zwei Teilen, ungefähr 5000 Wörter umfassend, geschrieben habe.

Außer diesen nüchtern und glaubwürdig klingenden kurzen Angaben enthält der Bericht des Szī-ma Tch'ien noch die Erzählung eines Zusammentreffens von Lao tse mit Konfuzius, wobei Lao tse dem ihn besuchenden jüngeren Zeitgenossen wegen seines Wesens und Bestrebens arg den Kopf wäscht und Konfuzius danach an seine Jünger Worte des höchsten Staunens über den unbegreiflichen Mann richtet. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Geschichte historisch unglaublich klingt. Sie gleicht zu sehr den mancherlei taoistischen Tendenz-erfindungen, die wir sonst lesen³⁷. Man sieht also am besten von ihr ab.

Wann Lao tse geboren ist, erwähnt Szī-ma Tch'ien nicht. Die Tradition bezeichnet 604 v. Chr. als sein Geburtsjahr.

Auch was die Bedeutung des Namens Lao tse, offenbar eines Beinamens, sei, geht aus den Worten des Historikers, der ihn doch selbst gebraucht, nicht hervor. Die einfachste Erklärung ist: der alte Philosoph.

Mit Szī-ma Tch'ien's Angaben über Lao tse stehen wir auf der Grenze des zweiten und ersten Jahrhunderts v. Chr., also um Jahrhunderte entfernt von der angeblichen Lebenszeit des Weisen selbst. Aber dieser wird auch schon früher erwähnt. Die Werke des L i e h t s e und des T s c h u a n g t s e, die dem vierten Jahrhundert v. Chr. angehören, erwähnen Lao tse (meist mit seinem posthumen Namen Lao Tan) häufig, und zwar als einen höchst angesehenen wandernden Weisen und Lehrer. Er wird als älterer Zeitgenosse des Konfuzius hingestellt, und mehrere Gespräche zwischen beiden werden mitgeteilt. Auch das Auswandern des Lao tse nach dem Westen wird bei Lieh tse schon berührt.

Eine bestimmte Ueberlieferung über die Person des Lao tse ist also bis hoch hinauf bezeugt, und es wäre übertriebene Skepsis, an der Geschichtlichkeit des Mannes zweifeln zu wollen.

Eine besondere Frage ist allerdings nun weiter, ob und in welchem Maße jener Lao tse des sechsten Jahrhunderts an der Abfassung des Buches Tao tê tching beteiligt war, das heute unter seinem Namen geht.

Zur Zeit des Szī-ma Tch'ien ist die Existenz dieses Buches ungefähr in seinem heutigen Umfange bezeugt und dem Lao tse zugeschrieben. Vorher liegen die Dinge recht seltsam. Von den älteren taoistischen Schriftstellern T s c h u a n g t s e und L i e h t s e werden gelegentlich Texte angeführt, die wir heute im Tao tê tching finden; aber sie werden nicht als Zitate aus einem Buche des Lao tse bezeichnet, sondern tragen meist an ihrer Spitze den Vermerk: „Darum heißt es“, vereinzelt auch: „Lao Tan sagte“ oder: „Lao Tan sagte im Gespräch mit —“³⁸. Ferner aber finden wir Worte des Lao tse zitiert, welche in unserm Tao tê tching nicht zu finden sind³⁹. Endlich noch finden wir eine Stelle aus unserm Tao tê tching angeführt als entnommen aus dem „Buche des Huang Ti“⁴⁰. Die späteren taoistischen Schriftsteller Han fei tse (gestorben 233 v. Chr.) und Huai nan tse (Liu An) (gestorben 122 v. Chr.) geben in ihren Schriften eine große Zahl von Aussprüchen des Lao tse wieder, die mit dem Texte unseres Tao tê tching übereinstimmen, und mehrere dieser Zitate lassen keinen Zweifel

darüber, daß sie einem vorliegenden Buche entnommen sind. Ein Buch der Aussprüche des Lao tse hat also zur Zeit des Han fei tse wohl schon bestanden, wenn wir auch nicht wissen, ob es unserm Tao tê tching gleich war.

Dieser Tatbestand läßt vermuten, daß eine schriftliche Sammlung von Aeüßerungen des Lao tse nicht von Anfang an dagewesen ist, daß man aber Worte dieses Weisen durch mündliche Ueberlieferungen festhielt. Diese Ueberlieferungen wurden in der Zeit zwischen Tschuang tse und Han fei tse zu einem Buche verarbeitet, wobei jedoch weder alle überlieferten Sprüche des Lao tse restlos aufgenommen wurden, noch auch Erläuterungen und Zusätze seiner prägnanten Dikta ausgeschlossen blieben, sei es, daß diese Fremdstoffe schon früher mit dem echten Text zusammengewachsen waren, sei es, daß sie jetzt erst hinzutraten.

Solche Vorstellung stimmt sowohl zu dem, was uns heute vorliegt, wie zu dem Charakter des Lao tse, den uns das Buch selbst andeutet und den Szī-ma Tch'ien bestätigt. Lao tse betont nämlich wieder und wieder, daß der Weise nicht nach Anerkennung und Berühmtheit strebe, sondern sein Gedankengut verborgen halte, und so kennzeichnet ihn auch Szī-ma Tch'ien als einen, der geheim bleiben und keinen Namen erwerben wollte. Ein solcher Mann überlieferte seine Lehre schwerlich in einem eigens dafür verfaßten Buche der Mit- und Nachwelt. (Die Sage von dem Grenzbeamten Yin Hsi, der ihn zur Abfassung seines Buches bestimmt habe, kann dagegen nicht sehr ins Gewicht fallen.) Dazu kommt, daß jenes Zeitalter in China überhaupt noch keine schriftliche Lehrdarstellung der Denker gekannt zu haben scheint, sondern daß man seine Lehren nur mündlich vortrug und dem Gedächtnis von Schülern übergab. So lag die Sache bei Têng tse, bei Konfuzius, bei Mê Ti und anderen noch lange Zeit. Wie könnte es da bei Lao tse anders gewesen sein? Und wenn wir nun andererseits das Tao tê tching, so wie wir es heute besitzen, auf seinen literarischen Charakter hin ansehen, so entspricht es durchaus der vorgetragenen Auffassung von seiner Entstehung. Die ausgesprochenen Gedanken sind gänzlich ungeordnet, isolierte Bemerkungen, die bei dieser oder jener Gelegenheit gemacht wurden und sich erhielten, ohne systematischen Zusammenhang oder Uebersichtlichkeit, wie durch Zufall fixiert. Dazu läßt sich nicht verkennen, daß an vielen Stellen neben den originellen Sätzen

des alten Denkers allerlei flache, banausische Bemerkungen herlaufen, zuweilen so deutlich die Form eines Kommentars annehmend, daß ihr sekundärer Charakter wie mit Händen zu greifen ist⁴¹. Sondert man diesen Stoff ab — was freilich ohne eine gewisse Subjektivität nie möglich sein wird —, so bemerkt man in den Grundideen, mögen sie auch ordnungslos da liegen, eine einheitliche, gleichgestimmte Welterfassung von jener Herbheit und Kühnheit, wie sie nur einem tiefblickenden Denker mit rücksichtsloser Originalität eigen ist. Der geschlossene Kreis dieser eigenartigen Gedanken ist es mehr als alles andere, der den nachdenklichen Beurteiler immer wieder zwingt, eine bestimmte menschliche Persönlichkeit, den Lao tse der Ueberlieferung, hinter der Schrift zu suchen.

Wir werden also annehmen dürfen, daß ein Lao tse in der von Szī-ma Tch'ien festgehaltenen biographischen Bestimmtheit dem sechsten Jahrhundert vor Christo angehört hat, der seinen Ideen über Welt und Leben vor den Ohren von Jüngern und Freunden aphoristisch Ausdruck gegeben hat, ohne damit als ein Lehrer und Weiser vor der Welt auftreten zu wollen, und daß wir eine spätere Aufzeichnung seiner Worte, vermengt mit allerlei fremden Zutaten, in dem Werke Tao tê tching noch heute vor uns haben. Es wird sich darum handeln, die Aussagen des Lao tse von dem Beiwerk zu sondern und im Zusammenhange auf ihren Gehalt zu untersuchen.

Die Welt der Erscheinungen entstammt dem „Leeren“. Hinter allem Wahrnehmbaren steht ein nicht-wahrnehmbares Etwas, von dem alles, was Gestalt besitzt, entsprungen ist.

Keine der Eigenschaften, die wir an existierenden Wesen kennen, findet Anwendung auf jenen Ursprungsgrund. Er ist für uns ebenso unbegreiflich wie unbenennbar. Sein bezeichnendstes Bild in der Welt der Erscheinungen sind die Stellen, wo nichts ist, also das Leere, der Hohlraum, die Kluft, das Nächste bei dem Erscheinungslosen.

Unablässig entströmt der unbeschreiblichen „Leere“ das Existierende: „Der Geist der Kluft stirbt nicht“ (Kap. 6). Indem aber das Weltwerden aus dem Leeren hervortritt in unsere Realität, gibt jene an sich verborgene Macht sich hin an die irdische Erscheinung. Dabei schlägt sie eine bestimmte

„Bahn“ ein, denn das, was in sichtbare Existenz eintritt, muß irgendwie seine Bahn verfolgen, seinen Weg gehen. Die Macht des Leeren teilt also dem Werdenden seine Bahn, seinen Weg mit, sie wird sein „Tao“.

Tao bedeutet den Weg. Es ist für Lao tse die Bahn, auf der das Existierende sich kraft des tiefsten Existenzgrundes bewegen muß. Indem aber das Jenseitige, das Leere, von dem sich, als von einem Ueberphänomenalen, nicht sprechen läßt, als der Weg des wahrnehmbar Vorhandenen zu fungieren beginnt, wird aus dem ewigen Tao ein irdisches Tao. Es ist das Konstituierende alles Geschehens, das was die Dinge formt, den Wesen ihr Schicksal gibt, die Kräfte, feinste wie kolossalste, in Bewegung setzt.

Das irdische Tao nimmt also an der Welt der irdischen Erscheinungen teil. Seine Existenz und Wirkungsweise bleibt aber auch jetzt eine stille, verborgene. Das Tao, sagt Kap. 21, ist gänzlich unaufspürbar, nicht auszudrücken. In ihm beruht das Wesen der Dinge, die Erscheinung der Dinge; aber wie das vom Tao ausgeht, ist für uns verborgen. Immer wieder legt sich nur das Bild der Leere nahe. Wie man bei irdischen Gebrauchsgegenständen (dem Rad, dem irdenen Gefäß, der Tür und dem Fenster) feststellen kann, daß eine Leere an bestimmter Stelle das ist, was dem Dinge seine Brauchbarkeit gibt, so ist das Tao auch in und an den Dingen gleichsam eine leere Stelle, die doch für die Existenz grade von ausschlaggebender Bedeutung ist (Kap. 11). Alle Aussagen von ihm sind daher notwendig negativ: es ist farblos, tonlos, ausdehnungslos, Form ohne Form, körperlose Größe. Es ist von überströmender Fülle, indem der ganze Reichtum des Geschehens ihm entquillt; und doch ist es unbemerkbar, wie durchsichtig, vollkommen still und ruhig; es ist eben nur da, macht sich aber in keiner Weise geltend (Kap. 4. 14. 21. 25). Diese Unbemerklichkeit wird aufgefaßt als ein entsagendes Zurücktreten. Mit seiner Riesenmacht will es nichts gelten; in seiner Riesengröße will es winzig sein. Das Wasser ist darin sein Abbild, denn dieses, obwohl von so unersetzlichem Werte für alle Wesen, sucht doch immer die Tiefe, nicht die Höhe, es nimmt den niedrigen Platz ein, den alle Menschen verachten (Kap. 8; vgl. Kap. 78 und den Anfang von 66). Auch ohne Bild preist Lao tse die edle Selbstlosigkeit des Tao: „Wie alldurchdringend ist das große Tao! Rechts wie links (zugleich) vermag es zu wirken. Die Wesen alle

sind für ihr Leben darauf angewiesen, und es läßt sie nicht im Stich. Ist sein Werk vollendet, so will es keine Anerkennung dafür haben. Es liebt und hegt alle Wesen, wirft sich aber nicht zum Herren auf. Da es immer ohne Eigensucht ist, so könnte man es als etwas Kleines bezeichnen; aber da es sich nicht zum Herrn aufwirft, obschon die Wesen alle von ihm abhängen, so muß man es als ein Großes bezeichnen“ (Kap. 34). An andrer Stelle wird sein Wirken charakterisiert als ein „Hervorbringen, aber nicht haben wollen, ein Tun ohne Selbstgefälligkeit, ein Auferziehen ohne Tyrannei“ (Kap. 51). Wiederum wird es (Kap. 62) genannt „eine Zuflucht aller Wesen, ein Schatz des Guten, ein Halt für den, der nicht gut ist“. Und im Schlußkapitel heißt es von ihm: „Es bringt nur Gewinn, keinen Schaden“⁴².

Hier drängt sich uns die Frage auf, ob Lao tses Vorstellung vom Tao zu tiefst eigentlich persönlicher Art sei oder ob wir es sachlich (etwa als eine letzte Lebenskraft) verstehen sollen. Sprachlich ist das nicht zu entscheiden, da das Chinesische den Unterschied der Geschlechter und damit auch das Persönliche oder Sachliche nicht ausdrückt. Doch ist in dem Ausdrücke Tao zunächst ja das Sachliche sicher vorherrschend, und viele Aeüßerungen über das Tao tragen deutlich sachlichen Charakter. Aber grade aus den zuletzt erwähnten Wesenszügen blickt das Menschlich-Persönliche doch stark hervor. Denn Anspruchslosigkeit, Freiheit von Selbstgefälligkeit, edles Zurücktreten, Liebe und Fürsorge, Teilnahme für die Wesen, all das setzt etwas wie die menschliche Persönlichkeit voraus. Wir werden später noch sehen, daß in diesen persönlichen Zügen dem Menschen geradezu ein Vorbild aufgestellt wird, dem er nacheifern soll. Auch die Wärme des Empfindens, die öfter unwillkürlich hervorbricht, wo der Verfasser sich, einsam unter Menschen, eng mit dem Tao zusammenschließt, bei ihm gleichsam seine Zuflucht sucht, deutet auf ein persönliches Verhältnis. Der Ausdruck „Mutter“, der mehrfach für das Tao auftaucht (Kap. 1. 6. 20. 25. 52), ist gleichfalls in diesem Zusammenhang bemerkenswert.

Indes von der anthropomorphischen Vorstellung, die etwa den Gottesbegriff durchweg beherrscht, sind wir hier doch offenbar weit entfernt. Es ist bezeichnend, daß Lao tse das Tao an einer Stelle deutlich von der Gottheit unterscheidet und ihr überordnet: „Ich weiß nicht, von wem es stammen

könnte, es erscheint ursprünglicher als Gott (oder die Götter)“ (Kap. 4). Uebrigens wird Gottes oder göttlicher Wesen im Tao *tê tching* sonst nirgends Erwähnung getan, so daß man diese vereinzelte Stelle darum als verdächtig angesehen hat (H. Giles). Jedenfalls liegt die Welt des Götterglaubens dem Lao tse völlig fern, und sein Tao steht auf einem ganz andern Niveau. Daß die überwiegende Mehrheit der Stellen, die von ihm handeln, an eine sachliche Größe, an eine Art Kraft oder Prinzip denken läßt, ist unbestreitbar. Wenn nun doch Kennzeichen der Persönlichkeit ihm beigelegt werden und eine persönliche Auffassung sich hie und da vorschiebt, so darf man das wohl damit erklären, daß das Tao für Lao tse gewissermaßen über der Alternative: sachlich oder persönlich, steht. Wie sich bei allen Versuchen der Beschreibung schließlich immer nur Negatives, Undefinierbarkeit ergibt, so ist auch mit den Bestimmungen „persönlich“ oder „sachlich“ nicht eigentlich an sein Wesen heranzukommen; beide sind schon zu konkret geschöpflich. Darum wird von ihm sowohl sachlich als persönlich geredet, ohne daß es bestimmt auf die eine oder die andere Seite zu stellen wäre. Als der „Ahnherr aller Existenz“ (Kap. 4) steht es eben auch jenseits solcher Qualitäten.

Obwohl nicht zu bezweifeln ist, daß das Tao als der letzte Daseinsgrund alles Seienden betrachtet werden soll — „es existierte vor Himmel und Erde“, „man hat es als die Mutter des Weltalls anzusehen“ (Kap. 25) —, so ist doch durchaus nicht klar, wie eigentlich das Verhältnis der realen Welt zum Tao nach Lao tse zu denken sei. Da sind „Himmel und Erde“; da ist „die Fülle der Wesen“ (*Wanwu*), da ist der Mensch, speziell der führende Mensch, der Herrscher; da ist das bunte Getriebe von Volk und Einzelnen. Alles das ist ausgegangen vom Tao, ist, wie Kap. 40 sagt, geboren aus dem Sein (des Tao), und das Sein (des Tao) ist geboren aus dem Nichtsein. Wenn nun alles Existierende ein Gebilde des Tao ist (Kap. 53: „Daher also erzeugt das Tao die Wesen, zieht sie auf, entwickelt sie, pflegt sie, vervollkommnet sie, bringt sie zur Reife, nährt sie, schützt sie“), so müßte sich der Einfluß des Tao doch auch widerstandslos durch das Ganze der Welt hin zeigen und geltend machen. Vereinzelt heißt es auch so: „Deshalb ist keins unter allen Wesen, das dem Tao nicht huldigte und die ‚Kraft‘ (*Tê*) nicht ehrte“ (Kap. 51); und Ende von Kap. 25 heißt es: „Der

Mensch regelt sich nach der Erde, die Erde regelt sich nach dem Himmel, der Himmel regelt sich nach dem Tao, das Tao hat seine Regel in sich selbst.“ Aber andererseits tritt doch wieder und wieder deutlich zutage, daß die Welt sich dem Tao eben nicht unterwirft und nachbildet.

Während vom Tao gilt, daß es alle Wesen liebe und für sie Sorge, sie fördere und ihnen beistehe, wird von „Himmel und Erde“ gesagt (Kap. 4), daß sie keine Güte kennen und die Geschöpfe ihnen nur Mittel zum Zweck seien. Die Kommentare haben freilich den Sinn dieser Aeüßerung schon früh dahin umzubiegen gesucht, daß hier von einer parteiischen Begünstigung Einzelner die Rede sei, was aber im Text nicht den geringsten Anhalt hat⁴³. So wenig ferner, wie hier Himmel und Erde „sich nach dem Tao regeln“, so wenig wird von unsrem Autor eine Menschenwelt und eine Menschengesinnung vorausgesetzt, in der das Tao volle Geltung hat. Vielmehr zeigt sich überall Verkehrtheit, Abwendung vom Tao. Einige zwar bemühen sich, dem Tao zu folgen, andere aber schwanken, noch andere spotten darüber (Kap. 41). Lao tse empfindet seine eigene Lage als völlige Isoliertheit (Kap. 20). Die Menschen sind gegen die Wahrheit des Tao blind, taub, geschmacklos geworden (Kap. 12), und zwar im Laufe ihrer Entwicklung mehr und mehr. Denn „die Alten“ waren noch bessere Meister des Tao; mit der Zeit hat man das Tao aber verlassen und vergessen (Kap. 15. 18. 65). Damit sind allerlei Laster, allerlei unwürdige Zustände herrschend geworden, eine Entartung ist eingetreten. Und es scheint wohl nach einigen Stellen, als ob sich in dieser allmählich vordringenden Entartung eine Art Gesetz, etwas Unvermeidliches vollziehe: „Wenn die Wesen vollkräftig geworden sind, dann altern sie; das heißt ‚Tao-lo‘; Tao-lo ist schnell dahin“ (Kap. 30. 55). Daher predigt denn Kap. 19 Rückkehr zum Tao, denn das „heutige“ Treiben ist das Gegenteil vom Tao (Kap. 67. 57. 53. 46). Aber der Leser möchte fragen, ob alle Mahnungen etwas helfen können, wenn diese Entfernung vom Tao ein naturgemäßer Prozeß des Alterns ist; der Leser möchte vor allem fragen, wie dies der naturgemäße Entwicklungsgang sein kann und woher die Abwendung vom Tao zu erklären ist? Muß nicht das Tao als die einzige Macht gelten, die die Welt beherrscht? Ist nicht in ihm die Entstehung des Weltalls begründet? Welcher andere Einfluß kann sich denn noch neben ihm geltend

machen und von ihm abziehen, so daß eine allgemeine Verderbnis eingetreten ist?

Auf solche Fragen erhalten wir im Tao *tê tching* keine Antwort. Ueber die Entstehung der Welt aus dem Tao wird nichts Näheres mitgeteilt. Am meisten kosmologisch orientiert ist noch wohl der Anfang von Kap. 42: „Das Tao erzeugte das Eine; das Eine erzeugte die Zwei; die Zwei erzeugten die Drei; die Drei erzeugten alle Wesen. Alle Wesen wenden sich ab vom Yin und streben dem Yang zu. Durch den immateriellen Hauch wird ihnen Harmonie verliehen.“ Hier haben wir also das aus dem rein Jenseitigen (Leeren) hervortretende Tao als das Eine, dann als nächste Stufe die daraus entstehende Doppelheit, Yin und Yang, hierauf eine rein geistige (immaterielle) Kraft, die in den beiden wirkt (sie zur „Harmonie“ verbindend) und mit ihnen zusammen eine höhere Stufe der Dreiheit bildet; nun weiter „alle Wesen“. Wenn dieser Abschnitt, der die Grundzüge einer späteren Kosmologie vorwegnimmt, echt ist, so klärt er uns doch nicht auf über die Schwierigkeit, woher bei solch gradliniger Ableitung der Welt aus dem Tao das Versagen dieses Prinzips in der empirischen Welt rührt. — Neben Kap. 42 ist Kap. 21 von besonderem Interesse für das kosmologische Problem. Dort heißt es vom Tao: „Das Wesen des Tao ist einfach unfäßlich und unbegreiflich. Ja, unbegreiflich! ja, unfäßlich! In ihm befinden sich die ‚Bilder‘. Ja, unfäßlich! ja, unbegreiflich! In ihm befinden sich die Wesen. Ja, geheimnisvoll! ja, verborgen! In ihm befindet sich die Lebenskraft; diese Lebenskraft ist echtste Wirklichkeit. In ihm befindet sich die Wahrheit. Von altersher bis heute ist sein Name nicht vergangen. Alle Existenz ist hier hindurchgegangen.“ Rätselhaft, wie diese Aussagen klingen, sollen sie doch offenbar etwas wie ideelle Präexistenz alles Bestehenden in dem Tao andeuten. Die Platonischen Ideen (*Hsiang*, Bilder, Urbilder) scheinen hier nicht fernzuliegen. Die zum Werden bestimmten Größen ruhen zuvor als Bilder mit vollkommener Wirklichkeit und Wahrheit im Tao, das sie aus sich entläßt (wie durch eine Pforte, sagt der letzte Satz: „*yí yüeh tschung fu*“) in das phänomenale Dasein. Aber auch hier findet sich kein Hinweis auf einen Grund, warum die phänomenale Welt unreine, mangelhafte Realisierung der Urbilder, der Tao-Ideen, geworden ist.

Der Verfasser hat sich über diesen Punkt offenbar keine Gedanken gemacht. Sein Sinn für systematischen Zusammenhang der Vorstellungen ist noch zu wenig entwickelt, um die hier lauernde Frage zu bemerken.

Das Tao — so nehmen wir den Faden der Lehre des Lao tse wieder auf — ist in der Welt, die ihm sein Dasein verdankt, wirksam. Diese Wirksamkeit wird Tê genannt, das zweite Thema des Buchtitels. Eine Uebersetzung dieses Ausdrucks ist ziemlich ebenso untunlich wie die von Tao. Tê bedeutet lexikalisch die besondere Leistungsfähigkeit, die in einem Wesen schlummert und während seines Daseins hervortritt. Es wird dabei an nützliche, segensreiche Leistungen gedacht, an Werte, die in einem Individuum liegen und aus ihm hervorspringen, und so ist Tê dann häufig der Ausdruck für „Tugend“, „Tüchtigkeit“. Im Tao tê tching aber bedeutet Tê das Wirken des Tao, seine Lebensäußerung in den Wesen.

In allem Existierenden macht sich eine gewisse Bestimmtheit spürbar, die ihm seinen Platz im Dasein und seine Rolle im Leben durch einen natürlichen innerlichen Drang anweist. Dies ist Tê, das wirkende Hervortreten des Tao. Das Tê führt alle den festen Weg ihres Werdens, zieht sie hervor aus dem Nichts, prägt ihnen je eine individuelle Eigenart auf, bringt diese individuelle Eigenart zur Blüte, zur Reife, läßt die Einzelwesen dann wieder zurücktreten und verschwinden, „zurückkehren“ in ihren Ursprung (Kap. 16). Dieser Ablauf des Tê macht sich in allen Kreaturen geltend, und es scheint dem Verfasser dabei etwas Gesetzmäßiges vorzuschweben. Die einzelnen Zustände und Fähigkeiten entwickeln sich ordnungsmäßig auseinander nach der Wirkungsweise des Tao in dem Wesen. „Das Schwere ist die Wurzel des Leichten, das Stille ist Herr der Bewegung“ (Kap. 26). „Soll etwas sich zusammenziehen, so muß es vorher Ausdehnung besessen haben. Soll etwas schwach werden, so muß es vorher stark geworden sein. Soll etwas vergehen, so muß es vorher zur Blüte gekommen sein. Soll etwas weggenommen werden, so muß es vorher gegeben sein“ (Kap. 36). Also: nur auf Ausdehnung folgt Beschränkung, nur auf Stärke Schwäche, nur auf Blüte Verfall, nur auf Besitz Verlust⁴⁴. Oder, wie man es nun auch mit einem der chinesischen Kommentatoren formulieren kann: sieht man etwas in voller Ausdehnung, so kann man auf bald eintretende Beschränkung rechnen,

ebenso bei der Höhe der Kraft auf bald eintretende Schwäche, bei Blüte auf Verfall, bei Besitz auf Verlust⁴⁵. Diesen Gedanken des gesetzmäßigen Ganges ergänzt der Verfasser nun eigentümlich durch die Vorstellung, daß bei diesem Gange der Dinge das Weiche, Zarte das eigentlich kräftigste Ursprungsstadium sei, während äußere Stärke und Größe in Wahrheit eine innere Schwäche und Erstarrung bedeuten. „Bei der Geburt ist der Mensch zart und schwach; bei seinem Tode ist er fest und hart. Bei ihrem Entstehen sind Pflanzen und Bäume zart und weich; bei ihrem Sterben sind sie steif und dürr. Also sind Festigkeit und Stärke die Begleiter des Todes, Zartheit und Schwäche aber die Begleiter des Lebens“ (Kap. 76). Man begreift leicht, wie das gemeint ist: das Zarte und Schwache des Lebensanfangs setzt dem Lebenswillen in ihm noch so gut wie keinen Widerstand entgegen, sondern ist dem Wirken des Tao, dem Tê, völlig und unbewußt ergeben. So strömt das Tê hier aufs ungehindertste und mächtigste hervor. Ist aber das Wesen erwachsen und stark, dann ist es auch selbstlebig geworden, zugleich hart und starr, den Einflüssen des Tê nicht mehr offen und also von dem rechten Lebensquell abgeschnitten. Damit ist der Untergang verhängt. Dieser vollzieht sich dann im Zurückkehren zum Ursprung. Neu aus dem Ursprung entstehend besitzen die Wesen danach zunächst wieder jene Kraft der Schwäche, in der das Tao sich voll äußert. Hiermit erklärt sich eine so merkwürdige Aeüßerung wie (Kap. 40): „Rückkehr ist die Bewegung des Tao, Schwachheit ist das Wirkungsfeld des Tao.“ Oder (Kap. 43): „Das Zarteste auf der Welt überwindet das Härteste auf der Welt“ (vgl. auch Kap. 78). In diesem Zusammenhange wird wiederum das Wasser, früher schon ein Sinnbild des Tao, als ein sprechendes Gleichnis herangezogen. „Nichts auf der Welt ist zarter und weicher als das Wasser; aber nichts ist mächtiger, wenn es gilt, das Feste und Starke anzufallen“ (Kap. 78). Es zeigt, wie das Schwache triumphiert über das Starke, das Weiche über das Harte.

Von diesen dem Ganzen des Daseins geltenden Weisungen gehen wir nun über zu dem, was speziell dem Menschen gilt. Wie steht der Mensch zum Tê, zur Auswirkung des Tao?

Auch in dem Menschen wirkt natürlich diese Grundkraft. Sie ist die „Wurzel“ seines Wesens. Der Neugeborene steht zunächst, wie alle Wesen bei ihrer Entstehung, in seiner „Zartheit

und Schwachheit“, in der unbewußten Passivität und Fügsamkeit seiner Existenz, völlig unter ihrer Leitung. Aber beim Heranwachsen, in der Entwicklung einer eigenlebigen Persönlichkeit, entfernt der Mensch sich meistens weit von seiner Wurzel. Dies geschieht unter dem Drange seiner egoistischen Strebungen. Die Begierde (Sinnenlust) erwacht in ihm, die ungenügsame Habsucht erwacht in ihm, die Herrschsucht erwacht in ihm: nichts ist schlimmer als diese drei (Kap. 46). Nun entflammt sich die ganze böse „Betriebsamkeit“ der Welt, die darauf aus ist, jenen Leidenschaften des Menschen Genüge zu schaffen, und die Macht des Tao wird darunter erstickt. Will man diesen Weg des Verderbens vermeiden, so muß man „zurückkehren zu seiner Wurzel“ (Kap. 16), man muß der Verwirklichung des Tao in sich seine Aufmerksamkeit schenken.

Diese Aufgabe beginnt damit, daß der Mensch sich seiner selbst entäußert. Nicht umsonst ist gesagt, daß das Tao aus dem Leeren, dem Nichtsein herkommt. Es liegt darin für den Menschen die Erinnerung an Selbstaufgabe, an Selbstentleerung. All das eigensüchtige Streben, welches den Begierden, der Habsucht, der Herrschsucht dient, all die „Betriebsamkeit“ muß aufhören. Statt dessen muß man nur achten auf das Tê, die Wirksamkeit des Tao in uns, und sich ihm in stiller Gelassenheit hingeben. Das heißt, man muß das Nichthandeln, die Unbetriebsamkeit, das *Wu wei* üben.

Der vielerörterte Begriff „*Wu wei*“, der uns hier begegnet, zentral wie er ist für die taoistische Lebensführung, muß etwas eingehender erläutert werden⁴⁶. Er bedeutet nicht Untätigkeit, ein passives Sichzurückziehen von der Welt, obwohl allerdings das Meiste, was in der Welt geschieht, dem *Wu wei* zuwider läuft, indem es nur Aeüßerung der „Betriebsamkeit“ der menschlichen Leidenschaften ist. Diese Betriebsamkeit muß freilich, wie vorhin schon bemerkt, zunächst völlig abgetan werden. An dem Streben der Leidenschaften und allem, was damit zusammenhängt, nimmt das *Wu wei* ganz und gar nicht teil. Uebrigens aber ist das *Wu wei* nicht Untätigkeit, nicht buddhistische Kontemplation oder etwas Aehnliches, sondern die Entfaltung jener geräuschlosen, feinen Art von Tätigkeit, die nur vom Tao getragen und getrieben wird. Um für die Wirkungsart des Tao ein Auge und Ohr zu bekommen, muß man den Bereich der Begierden erst verlassen haben. Dann bemerkt man seinen Zug und gibt sich ihm hin, das Tê erstarkt im Men-

schen zum Wu wei. „Wer sich dem Studium ergibt, nimmt täglich (an Wissen) zu; wer sich dem Tao ergibt, nimmt täglich (an Begierden) ab. Er nimmt immer mehr ab, bis er beim Wu wei anlangt. Indem er nichts mehr betreibt, ist da nichts, was er nicht vermöchte“ (Kap. 48).

Kennzeichen solchen höheren Lebens sind vor allem: Gütigkeit gegen andere, Genügsamkeit in Bedürfnissen, freiwilliges Zurücktreten; „ich besitze drei Kleinode, und die wahre ich mir als Kleinode; das erste heißt Gütigkeit, das zweite Genügsamkeit, das dritte: nicht nach Ehren streben im Reiche“ (Kap. 67). Die drei hier als wesentlich gegebenen Kennzeichen werden an vielen Stellen des Tao tê tching wieder berührt und betont, und es sind oft Worte von ewigem Werte, die da ertönen.

„Betreibe die Unbetriebsamkeit, tue das Nichttun, schmecke das Geschmacklose. Großes wie Kleines, Viel wie Wenig (sei dir gleich). Vergilt Unbill mit Wohltun! Beginne mit dem Leichten, wenn du Schweres vollbringen willst, mit dem Kleinen, wenn du Großes tun willst“ (Kap. 63). „Der heilige Mensch empfindet nicht nach starrer Regel, sein Empfinden sucht das Empfinden der Volksgenossen. Guten erweise ich Güte; Nichtguten erweise ich gleichfalls Güte; Tê besteht in Güte. Aufrichtigen erweise ich Aufrichtigkeit; Unaufrichtigen erweise ich gleichfalls Aufrichtigkeit; Tê bedeutet Aufrichtigkeit. Der heilige Mensch lebt in der Welt still und geruhig, aber er sorgt sich wohl um der Welt Wirrnisse. Seine Volksgenossen richten Auge und Ohr auf ihn, der heilige Mensch sieht sie an als seine Kinder“ (Kap. 49). „Hervorbringen, aber nicht besitzen wollen, handeln, aber nicht anrechnen, fördern, aber nicht bevormunden, das nennt man tiefstes Tê“ (Kap. 51). „Wer vom Tao durchleuchtet ist, erscheint (gibt sich) wie blöde; wer ins Tao eingedrungen ist, erscheint wie zurückgeblieben; wer den Gipfel des Tao erreicht hat, erscheint wie ein Durchschnittsmensch; das höchste Tê erscheint wie hohl; die größte Reinheit erscheint wie schmachwürdig; das umfassendste Tê erscheint wie unfähig; das unerschütterliche Tê erscheint wie schlaff; Echtheit und Wahrheit erscheint wie verdorben“ (Kap. 41).

In dem Wu wei liegt also eine Tätigkeit beschlossen, die, aus der Einheit mit dem Tao herrührend (aus der „Rückkehr zur Wurzel“), dieselben Charakteristika wie jenes an sich trägt: Stille, Unscheinbarkeit, Zurücktreten, völlige Selbstlosigkeit, dabei aber zugleich unablässiges Verbreiten von Segen um sich her. Es ist eine andere Art von Handeln als das Handeln

derer, die etwas erreichen wollen in der Welt. Von den Mitteln der Gewaltsamkeit will es nichts wissen. Natürlich vor allem von jenem Aeüßersten der Gewaltsamkeit nicht, das wir Krieg nennen. Krieg ist Fluch (Kap. 30. 31; vgl. 69). Aber auch alles sonstige Getue und Getriebe, womit ein Mensch gewöhnlich es in der Welt zu etwas bringen möchte, hat im Wu wei keinen Raum. Das wichtigste Kennzeichen ist hier vielmehr konzentrierte Innerlichkeit, die auf das Gute gerichtet ist. „Rein und still, so ist man der Lenker des Reiches“ (Kap. 45). Sehr bezeichnend wird der Zustand dessen, in dem das Tê zur vollen Entwicklung gekommen ist, in Kap. 55 verglichen mit dem Zustande eines neugeborenen Kindes, in dem das bewußte Leben mit seinen Sorgen und Aengsten, mit seinen Anstrengungen und Begierden noch nicht existiert, dessen Lebensäußerungen unbewußt von innen hervorbrechen. Der im Tê Lebende steht auch über Anstrengungen und Begierden, über Sorgen und Gefahren. Selbst in direkten, praktischen Aufgaben gilt zuerst und vor allem Zurückhaltung: „Beim Regieren der Menschen und beim Dienste des Himmels ist nichts so wertvoll wie Zurückhaltung. Uebt man völlige Zurückhaltung, so heißt das: das Wichtigste besorgen“ (Kap. 59). „Wissend nicht wissen ist das Höchste. Nicht wissend (zu) wissen (meinen) ist eine Krankheit“ (Kap. 71)⁴⁷. Und in Kap. 50 wird ausgeführt, daß der, in welchem das Tê herrscht, weder das Horn des Rhinoceros noch den Zahn des Tigers noch das Schwert des Soldaten zu fürchten braucht. „Er steht auf einem Boden, wo es keinen Tod mehr gibt“.

Wie sind diese Aeüßerungen zu verstehen? Sind es übertreibende Phrasen? Oder soll die Ueberlegenheit der Naivität über die Reflexion, des Genial-Intuitiven über erworbenes Können darin ausgedrückt werden? Oder was liegt sonst darin?

Das richtige Verständnis des Tê und des Wu wei gewinnt man nur, wenn man die Darlegungen in den Zusammenhang jener Denkweise stellt, die wir mit E. Cassirer die „mythische“ nannten, und von der wir schon oben (S. 35 ff.) gesprochen haben.

Das mythische Denken erfaßt die Welt im Gegensatz zu der wissenschaftlich modernen Erkenntnis nicht nach den kausalen Zusammenhängen eines Werdeprozesses, sondern nach den „Entsprechungen“ eines feststehenden Weltbildes. Diese „Entsprechungen“ sind für das mythische Denken keine bloßen Ähnlichkeiten, Analogien oder Gedankenassoziationen, son-

dern es sind reale Mächte, die einen bestimmten, feststehenden Zusammenhang von Erscheinungen umfassen und hervorrufen. In diesen Entsprechungen nun hat auch der Mensch seine Stelle und Aufgabe. Sein Körperleben, die einzelnen Organe, aber auch sein Geistesleben, die Kräfte des Intellekts, des Gefühls, des Sittlichen, alles wird in die Reihen der Entsprechungen eingeordnet. Des Menschen geistig-sittliches Wesen ist so ein sehr wichtiger Faktor mit in dem Zusammenhang des Weltgeschehens. Aber dieser Zusammenhang wird, was nie aus dem Auge gelassen werden darf, nicht nach unsrer Weise wissenschaftlich kausalen Denkens aufgefaßt, so daß der Mensch nach seinen Fähigkeiten als ein Glied in die Kette des kausalen Werdens eingereiht wäre; sondern für das mythische Denken ist der Zusammenhang ein sozusagen magischer: die Träger der Entsprechungen sind da und wirken durch ihr Dasein an einer gewissen Stelle des Weltganzen ohne Rücksicht auf kausalen Zusammenhang oder „wissenschaftliche“ (modern wissenschaftliche) Möglichkeit. Daher der schon oben (S. 34; 46) beleuchtete Gedanke von der sozusagen automatischen Beeinflussung des Staats- und Volksschicksals durch die sittliche Qualität des Fürsten.

Von solcher Grundanschauung aus ist auch der Mensch des Wu wei zu beurteilen. Er ist die eigentümliche Potenz, welche das Tao dem Weltganzen einfügt, die Potenz des Tê, in einer Persönlichkeit auftretend, und dieser Potenz eignen nun natürlich die ihr zukommenden „Entsprechungen“. Solch eine Persönlichkeit wirkt sich also aus durch ihr bloßes Dasein, durch das, was sie an Tao in sich trägt. Jene für uns unglaublichen Wirkungen des „heiligen Menschen“, des „Vornehmen“, ergeben sich für das mythische Denken mit Notwendigkeit als Entsprechungen des Trägers von Tê, der Auswirkung des Tao. Darum wird auch bewußtes Streben und Bemühen hier vollständig ausgeschaltet. Das liegt auf einer ganz andern Linie, das ist *Wei*, „Betriebsamkeit“; jene Größe des mythischen Denkens aber ist eben nur da, unbewußt wie ein neugeborenes Kind, muß jedoch kraft ihres Daseins jene gewaltigen Wirkungen selbstverständlich und unumgänglich hervorrufen. Was man wohl als „Paradoxien“ bezeichnet hat im Tao tê tching, jene uns allerdings nach unserem Maßstab wissenschaftlichen Denkens paradox oder überstiegen erscheinenden Worte (wie die des 38. Kapitels), erklären sich auf diese Weise für das mythische Denken als durchaus angemessen. Die

Auswirkung des Tao hat mit irgendwelchem praktischen Eingreifen und mit Einzelbemühen nichts zu tun, das Tao ist als solches wirksam. Wir sagen „unbewußt“, aber die Auffassung des mythischen Denkens ist damit nur ungefähr unserm Denken angenähert.

Sowie bewußtes Bemühen und Arbeiten sich geltend macht, ist das eine dem Tao gegensätzliche Strömung, es ist Dekadenz. So wird aus dem Tê als der magischen Potenz des Tao mit der Zeit allerlei Einzeltugend und Einzelbestreben: Menschenliebe, Gerechtigkeit, Sittlichkeit; all dergleichen nur eine Linie des Verfalls! (Kap. 18. 19). Sehr bezeichnend für diesen Standpunkt ist auch Kap. 47: „Ich brauche nicht aus der Tür zu treten, um die Welt kennen zu lernen; ich brauche nicht aus dem Fenster zu gucken, um des Himmels Tao zu erkennen. Je weiter du gehst, desto weniger lernst du kennen.“

Aber wir leben allerdings in einer Zeit des Verfalls, meint der Verfasser des Tao tê tching; in einer Zeit, da Menschenliebe und Gerechtigkeit, Wissen und Weisheit, Familienliebe und Güte, Loyalität und Beamtentreue sich breit machen, hinter denen indes nichts ist. In alter Zeit, da lebten die Menschen, in denen das Tao noch vollkräftig herrschte; ihr äußerliches Kennzeichen aber war Zurückhaltung, Vorsicht, Behutsamkeit, Undurchschaubarkeit. Sie brauchten nichts zu zeigen, zu äußern, zu betreiben, — daß sie da waren, genügte (Kap. 15).

So auch mit den Herrschern der alten Zeit. „Von den Herrschern des höchsten Altertums wußten die Untertanen nur, daß sie da waren. Die darauf folgenden liebte und pries man. Die darauf folgenden fürchtete man. Die darauf folgenden verachtete man“ (Kap. 17). Daß es bei jenen Frühesten genügte, von ihrem Dasein zu wissen, soll ihr völliges Zurücktreten, ihr vollkommenes Wu wei bezeichnen. Sie waren reine Verkörperung des Tao, und ihr Sosein reichte hin, dem Volke alle Segnungen der Regierung zu übermitteln. Es wäre den Regierenden der Gegenwart zu wünschen, meint Lao tse, daß sie die Regierung im gleichen Sinne führten. Diesen Gedanken verfolgend zeigt er mehrfach sehr deutlich, wie das Wirken des Wu wei beim Regenten zu verstehen ist. „Wenn die Könige und Fürsten das Tao bewahrten, so würden alle Wesen von selbst anders werden“ (Kap. 37). „Wenn ein Herrscher mit Liebe zum Volk sein Reich regiert, so braucht er weiter nichts zu betreiben“ (Kap. 10). „Wer durch allerlei Betriebsamkeit das Reich an sich bringen will, der wird, das weiß ich, es nicht

erreichen. Das Reich ist ein Gebilde höherer Art, da nützt keine Betriebsamkeit. Wer es betreibt, zerstört es, wer es fassen will, verliert es“ (Kap. 29). „Einen Staat zu regieren, muß man so (vorsichtig) verfahren wie beim Braten eines kleinen Fisches“ (Kap. 60). „Durch Nichthandeln bringt man das Reich an sich. Darum sagt der heilige Mensch: ich übe das Wu wei, und die Leute werden von selbst anders. Ich liebe die Eingezogenheit, und die Leute handeln von selbst richtig. Ich tue nichts, und die Leute werden von selbst reich. Ich begehre nichts, und die Leute werden von selbst einfach“ (Kap. 57). Darum sind auch Gesetze und Verordnungen unnötig, ja sie bringen ein Volk herunter. In dem Regierenden muß nur die rechte Gesinnung lebendig sein, so wird sie damit auch dem Volke zuteil. Aber, ach, die Fürsten der Jetztzeit sind nicht vom Tao geleitet! Sie betreiben vielerlei, was angeblich das Land vorwärts bringen soll, aber ihr Treiben ist im Grunde Räuberei, und das Volk geht trotz glänzender Hofhaltung und prächtigen Auftretens zugrunde.

Merkwürdig ist nun, wie unser Philosoph sich in einem kurzen Abschnitte (Kap. 80) das Ideal eines vom Tao durchdrungenen Volkes ausmalt als Gegenbild zu den im damaligen China ihn umgebenden Verhältnissen.

Er denkt sich einen Kleinstaat von wenig Bevölkerung und Ausdehnung. Wie es scheint, sieht er da die beste Gelegenheit zur Erreichung seines Ideals. Eine geringe Beamtschaft ist vorhanden, die doch möglichst nicht in Tätigkeit tritt. Das Leben der Menschen würde so beschaffen sein, daß sie es lieben und die Heimat nicht gern verlassen. Zwar hat man Verkehrsmittel, Schiffe und Wagen, aber sie werden so gut wie nicht benutzt: man haftet an der Scholle. Zwar hat man Waffen, aber man nimmt sie nicht hervor. Krieg wird nicht geführt. Zu Mitteilungen im Verkehr verwendet man die altertümlich-umständlichen Knotenschnüre der Urzeit, keine Schriftzeichen, womit also der Verkehr auf das Notwendigste beschränkt ist. Die Leute finden ihre Speise lecker, ihre Kleidung hübsch, ihr Heim behaglich, ihr gewöhnliches Treiben vergnüglich. Lügen auch Nachbarstaaten in Sehweite, daß man die Hähne krähen und die Hunde bellen hörte, so würden die Leute doch ihr ganzes langes Leben hindurch niemals Verkehr mit den Nachbarn pflegen.

Das kleine Gemeinwesen, welches so in den Hauptzügen seines Aeußeren skizziert wird, steht unter dem Motto: Beschränkung (Sé, Kap. 59). Eine Art beschränkten Paradieses

ist es, Befriedigung in einem kleinen Kreise, der nicht durchbrochen wird, der allen bietet, was das allgemeine Bedürfnis nötig und erwünscht findet, der aber von Fortschritt, vom Weiterstreben, vom endlosen Wege des Menschen in unbekannte Fernen nichts weiß. Es ist das Ideal der statischen Weltbetrachtung, die mit dem mythischen Denken gegeben ist. In manchem der noch heute in China bestehenden taoistischen Klöster, im Leben der Mönche dieser Klöster könnte man jenes Ideal einigermaßen verwirklicht sehen⁴⁸.

Zum Schlusse dieser Würdigung des Lao tse mögen noch die Gedanken kurz zusammengestellt werden, die seine Lehre mit der des Têng Hsi gemeinsam hat und in denen gemeinsamer Besitz des damaligen Denkens vorliegen wird, wenn er auch bei Lao tse eine besondere und tiefere Prägung empfangen hat. Dahin gehört die Auffassung des Fürsten als eines magischen Zentralfaktors im Staatsleben (damit zusammen die Idealisierung der Herrscher des Altertums); ferner die Lehre vom Tao, von seiner alldurchdringenden und allerkennenden Kraft, vom Tê, vom Wu wei und von der Leerheit. Auch der Begriff des vollkommenen Tao-Jüngers, des „Heiligen“, gehört hierher. Lao tse sowohl wie Têng Hsi folgen in der Handhabung dieser Begriffe herrschenden Ideen ihrer Zeit; aber es ist augenfällig, wie sehr vor allem Lao tse diese Gedanken vertieft und ausgebreitet hat, so daß sie mit einer ganz neuen Wucht und Tragweite zur Geltung kamen.

4. KONFUZIUS*

Im Gegensatze zu Lao tse haben wir in dessen jüngerem Zeitgenossen Konfuzius eine unzweifelhaft historische Persönlichkeit vor uns, deren Lebensgang im wesentlichen feststeht⁴⁹. Selbst die Ahnenreihe, welche ihm gegeben wird, scheint haltbarer zu sein als so mancher Stammbaum, den ähnlich hervorragende Gestalten (z. B. Muhammed) in der Tradition ihrer Anhänger bekommen haben. Freilich bis auf Huang Ti, den sagenhaften „gelben Kaiser“ des dritten Jahrtausends vor Christo, ist das Vorgeslecht des Konfuzius im Ernst wohl nicht zurückzuführen, wenn es auch oft so heißt; wohl aber

* Der Name Konfuzius ist die durch die jesuitischen Missionare latinisierte Form von K'ung fu tse, „der Meister K'ung“. Die Latinsierung ist so allgemein gebräuchlich geworden, daß sie hier beibehalten werden mag.

bis in den Ausgang der Yin- (oder Schang-) Dynastie, d. h. bis in das 12. Jahrhundert. Durch den zweiten Kaiser der Tschou-Dynastie bereits war ein Vorfahr mit der Herrschaft Sung belehnt, die fünf Generationen hindurch dem Regimente der Familie verblieb. Im 8. Jahrhundert kommt für die Linie des Geschlechtes, aus der Konfuzius entstammen sollte, der Familienname K'ung auf, aus Gründen, die bei den chinesischen Autoren verschieden angegeben werden⁵⁰. Mit dem ersten Träger dieses Namens aber, K'ung-fu Tchiâ, der die Stellung eines Herzogs von Sung nicht mehr innehatte, gerät das Geschlecht in einen verhängnisvollen Streit mit einem andern vornehmen Geschlechte von Sung, infolge dessen der Enkel des K'ung-fu Tchiâ aus Sung in den Lehnstaat Lu auswanderte. Er wurde hier Gouverneur einer Stadt. Sein Enkel sollte der Vater des Konfuzius werden.

Dieser Enkel, dessen persönlicher Name Schu-liang Hê war, ein gewaltiger Haudegen, von dem ein kriegerisches Bravourstückchen bis heute in der Ueberlieferung lebt, hatte sich früh verheiratet, wurde aber von seiner Gattin nur mit Töchtern beschenkt. Ein Sohn, den er von einer Konkubine hatte, war verkrüppelt. Daher heiratete Schu-liang Hê in seinem höheren Alter (über 70 Jahre) noch einmal ein junges Mädchen (von 15 Jahren) aus der Familie Yen⁵¹. Sie gebar ihm im Jahre 551 den Sohn, der einen Weltruhm erwerben sollte⁵². Er erhielt den Eigennamen „Tch'ü“, dazu den Beinamen „Tschung-ni“*. Der Ort der Geburt war das Städtchen Tsou, dessen Gouverneur der Vater war; es lag im Gebiete des heutigen Yen tschou fu, Provinz Shantung⁵³.

Konfuzius' bejahrter Vater starb zwei Jahre danach⁵⁴. Die Verhältnisse, unter denen der Knabe aufwuchs, waren ärmlich. In einem Gespräch (Lön yü 9₆) spielt Konfuzius selbst auf die Beschränktheit seiner Jugend an und bemerkt, daß sie ihm ein Anlaß gewesen sei zur Erwerbung von allerlei Fertigkeiten in Dingen des gewöhnlichen Lebens, die jedenfalls der Bestreitung seines Lebensunterhalts dienen mußten. Uebrigens kennen wir kaum irgendwelche Einzelzüge aus seiner Jugend, obgleich Szü-ma Tch'ien einiges darüber erzählt, was aber wenig Wert

* Ueber die wahrscheinliche Bedeutung dieses Namens läßt sich Chavannes (Se-ma Ts'ien V 290 f.) eingehend aus. Der Eigennamen Tch'ü wird von den Literaten bis auf den heutigen Tag aus Ehrfurcht nicht in den Mund genommen (man sagt „*mou*“ „ein Gewisser“ statt dessen) und auch beim Schreiben ein wenig geändert.

und Sicherheit besitzt. Nach des Konfuzius eigener gelegentlicher Bemerkung (Lön yü 2₄) war er mit 15 Jahren auf Lernen erpicht; es scheint also schon früh ein starkes Interesse für die damals betriebenen Studien und für die damit zusammenhängenden Fragen in ihm erwacht zu sein. Als Neunzehnjähriger verheiratete er sich mit einem Mädchen aus dem Lehnstaate Sung, was wohl zu der späteren Vermutung einer Reise nach Sung in diesen Jahren Anlaß gegeben hat. Seine Frau gebahr ihm im folgenden Jahre einen Sohn (dessen Eigennamen Li und Po yü waren); er ist der einzige geblieben, doch hat Konfuzius noch mehrere (mindestens zwei) Töchter gehabt. Seinen Sohn sah er vor sich sterben, wie auch eine der Töchter. Um die Zeit seiner Verheiratung wurde ihm ein (untergeordnetes) öffentliches Amt, die Aufsicht über staatliche Getreidevorräte, dann über einen landwirtschaftlichen Betrieb, übertragen, doch blieb er nur kurze Zeit dabei, wahrscheinlich weil seine eigne Neigung ihn immer mehr zu Studien und zur Lehrtätigkeit unter den ihm allmählich zuströmenden Schülern hinzog. Mit 22 Jahren hat er diese Tätigkeit, die fortan der Nerv seines Lebens blieb, begonnen. Durch den Tod der Mutter (528), an deren Beerdigung die Ueberlieferung einige ziemlich unwahrscheinliche Geschichten knüpft, wird die Lehr- und Lernarbeit freilich eine starke Unterbrechung erfahren haben, da die 27 Monate dauernde Trauer vielerlei besondere Pflichten auferlegte und manche Beschäftigungen, z. B. Uebung der Musik, nicht gestattete. Mit 30 Jahren (521) „hatte ich einen festen Standpunkt“, sagt Konfuzius von sich selbst (Lön yü 2₁). Er wird damals also mit seinen Studien zu einer gewissen Klarheit seiner Ziele und Ideale gekommen sein⁵⁵. Doch hat er darin noch eine wesentliche Förderung und Befestigung bekommen durch ein Ereignis, das erst im Jahre 517 stattfand. Damals nämlich unternahm der Vierunddreißigjährige mit zwei vornehmen jungen Leuten aus Lu, deren Unterweisung ihm übertragen war, eine Reise nach der Residenz der Tschou-Dynastie Lo yang (Provinz Honan)⁵⁶. Der damalige Kaiserhof hatte zwar politisch längst alle Bedeutung verloren, bot aber doch in den dort bestehenden Einrichtungen und Bauanlagen sowie in den dort heimischen Ueberlieferungen einen unschätzbaren Anschauungsunterricht für den, der an Chinas Geschichte und Altertümern ein Interesse nahm⁵⁷. Konfuzius schöpfte diese Quelle der Belehrung gründlich aus. Damals soll er auch mit Lao tse zusammengetroffen sein, der in Lo yang lebte (vgl. o. S. 53).

Bald nach seiner Heimkehr von dieser Reise findet (516) in Lu eine Umwälzung statt, durch die der Herzog gezwungen wird, in den Nachbarstaat Tch'i zu flüchten. Konfuzius begleitet seinen Landesherrn dahin; doch ist er nicht lange dort geblieben: schon 514 finden wir ihn wieder in Lu. Hier verweilt er nun ununterbrochen achtzehn Jahre lang. Die ersten vierzehn Jahre dieser Frist sind nur privater Tätigkeit, dem Studium und der Unterweisung der immer zahlreicheren Schüler, gewidmet. Dem Staatsleben und den Aemtern hält er sich fern, weil die mächtigsten Persönlichkeiten unsaubere Charaktere waren. Im Jahre 501 trat jedoch ein Umschwung ein, und die politischen Verhältnisse wurden besser. So findet sich Konfuzius jetzt bereit, in den Staatsdienst zu treten, in dem er doch am ersten den Wert seiner Ideen praktisch beweisen konnte. Er wird im Jahre 500, nunmehr 51 Jahre alt, Gouverneur der Stadt Tschung tu, bald danach Leiter der öffentlichen Arbeiten (unter dem Minister), schließlich Minister der Justiz. Natürlich weiß die Ueberlieferung allerlei von den gewaltigen Erfolgen seiner Amtstätigkeit zu berichten, was wir als zweifelhaft beiseite lassen.

Diese seine Wirksamkeit als hoher Staatsbeamter in Lu erreichte schon nach drei bis vier Jahren (497) ein plötzliches Ende. Der Grund lag darin, daß der Herzog Ting, der damalige Regent von Lu, sich von Konfuzius' Weisungen und überhaupt von den Staatsgeschäften abwandte und einem trägen Genußleben verfiel. Das soll veranlaßt worden sein durch den Herrscher des Nachbarreiches Tch'i, welcher mit Besorgnis gesehen habe, wie das Land Lu unter dem segensreichen Einflusse des Konfuzius und seiner Staatsklugheit immer mehr in die Höhe kam, und dadurch überflügelt zu werden fürchtete; er habe deshalb eine Anzahl schöner Mädchen und edler Pferde an den Herzog Ting gesandt und ihn damit auf liederliche Wege gelockt. Als Konfuzius gesehen habe, daß sein Fürst sich gar nichts mehr um die Staatspflichten bekümmere, sondern dauernd hinter Vergnügungen herjage, habe er sein Amt niedergelegt und sein Land verlassen.

Die historische Glaubwürdigkeit dieser Darstellung mag auf sich beruhen. Jedenfalls verlor Konfuzius seinen Einfluß auf den Herzog von Lu und ging deshalb außer Landes. Er handelte ebenso, wie sein berühmter Zeitgenosse Yen Ying, Minister am Hofe des Fürsten von Tch'i, dem erwähnten Nachbarreiche, zweimal handeln wollte, als er mit seinem Herzoge

Tching in Zwiespalt geriet; doch wurde die Sache bei Yen Ying durch die Nachgiebigkeit des Landesherrn gut gemacht⁵⁸. Etwas Aehnliches erwartete auch wohl Konfuzius: sein Fortgehen sollte den pflichtvergessenen Fürsten zur Besinnung bringen, daß er den Philosophen zurückriefe und sich seiner Leitung wieder hingäbe. Aber nichts dergleichen geschah. Vielmehr war das Ueberschreiten der Grenze von Lu für Konfuzius der Beginn einer dreizehnjährigen Exil- und Wanderzeit, schwer und entbehrungsreich, zumal für einen Mann, der im Uebergang zum Greisenalter stand (es waren die Jahre 55 bis 68 seines Lebens).

Diese Wanderzeit ist für die Ueberlieferung von Konfuzius' Person und Gedankenwelt sicher besonders wichtig geworden. Begleitet von einer Anzahl von Schülern durchzog er die Nachbarlande von Lu. Kein Zweifel, daß die Schüler, welche ihn bei diesem meist mühseligen Umherschweifen zu begleiten den Mut und die Ausdauer hatten, ihm sehr zugetan waren. Ebenso war es nur natürlich, daß er, mit ihnen täglich und stündlich vereint und auf Unterhaltung mit ihnen angewiesen, über seine philosophischen Ideen wieder und wieder sprach, auch aus seinem früheren Leben manches mitteilte. Zugleich konnten die Jünger den Meister bei allerlei Vorfällen in seinem praktischen Verhalten beobachten. Das Bild seiner Person und seiner Geisteswelt wird sich den Begleitern darum in diesen dreizehn Jahren lebhaft eingeprägt haben, so daß die spätere Ueberlieferung, vor allem das Material des Buches Lön yü, zumeist auf dieser Wanderzeit beruhen mag.

Die Feudalstaaten, welche Konfuzius durchzog, und in denen er sich zum Teil lange aufhielt, waren hauptsächlich Tch'i (der Nachbarstaat nördlich von Lu), Wei (im Westen von Lu), Tsch'ên (südlich von Wei), und Tsch'u, ein bedeutender Staat im Süden, der den Yangtsekiang berührte. Auch der Staat Sung (südlich von Lu) wird von Ssi-ma Tch'ien genannt. Obwohl man dem Wanderlehrer, da sein Name bekannt genug war, öfters mit Auszeichnung begegnete und über seine Anstellung verschiedentlich verhandelt wurde, gelang es ihm doch nirgends, Fuß zu fassen. (Wohl aber gewann damals einer seiner Schüler, Yen Yu, in seiner Heimat Lu einen einflußreichen Posten.) Zeitweise bedrohte den umherziehenden Philosophen sogar persönliche Gefahr, und gelegentlich bedrängte ihn bitterer Mangel am Nötigsten. Auch die Sehnsucht nach der Heimat lastete schwer auf ihm, und es schien ihm wichtig, die Unter-

weisung seiner Schüler in geordneten Verhältnissen daheim zum Abschluß zu bringen⁵⁹. Dennoch ertrug er sein Los mit Stärke und Ergebung, und das Bewußtsein, eine höhere Sendung zu erfüllen, befestigte sich ihm nur immer mehr: er hat diese seine Prüfung wohl bestanden.

Endlich wird er im Jahre 483, nun 68 Jahre alt, ehrenvoll nach Lu zurückgerufen, angeblich auf eine empfehlende Aeußerung seines Schülers Yen Yu, der, wie eben erwähnt, dort ein höheres Amt bekleidete. Die Regierung war von dem Herzog Ting schon seit einer Reihe von Jahren auf den Herzog Ai übergegangen, doch scheint der eigentliche Betreiber der Rückberufung einer der „Hausmaier“ gewesen zu sein, die praktisch die Macht in Händen hatten, nämlich Tchi K'ang.

Vier Jahre noch durfte der Greis der wiedergeschenkten Heimat genießen. Er ging mit frischem Eifer an das Studium der alten Literatur, ohne durch ein öffentliches Amt behindert zu sein. Die Riten, die Urkunden, die Lieder, die Musik waren Gegenstände seiner Untersuchungen; besonders angezogen fühlte er sich von dem „Buche der Wandlungen“ (I tching), auf das er erst jetzt näher aufmerksam geworden zu sein scheint. In allen diesen Gegenständen unterwies er auch beständig die Schüler, die sich zu ihm fanden. Es waren ihm aber noch einige harte Schläge für seine letzten Lebensjahre aufgespart. Er verlor im Jahre 483 seinen Sohn Li (Po yü), im Jahre 481 seinen Lieblingsjünger Yen Hui, und im Jahre 480 seinen bedeutenden Schüler Tse Lu. Besonders der Tod des Yen Hui ging ihm tief zu Herzen. Er begleitete ihn mit dem resignierten Worte: „Der Himmel will meinen Tod.“ Und so war es. Kurz vor seinem Ende kam sein Jünger Tse Kung noch einmal zu ihm. Da sprach er von einem todbedeutenden Traume der letzten Nacht und rezitierte in wehmütiger Bewegung ein Verslein:

„Der T'ai schan dauert nicht,
Des Bauwerks Balken bricht,
Des Weisen Kraft versiegt.“

Eine Woche darauf war er gestorben (479 v. Chr.). Noch heute ist sein einfaches Grab bei der Stadt Tchü fou zu sehen⁶⁰.

Schriftliche Aufzeichnungen seiner philosophischen Gedanken hat Konfuzius nicht hinterlassen. Obwohl er es als seinen Lebensberuf empfand, durch seine Unterweisung das Staatswesen und die Gesellschaft zu reformieren, so fühlte er sich doch

nicht gedrungen, schriftlich eine Lehre niederzulegen, ein deutliches Zeichen, daß der Philosoph der damaligen Zeit mit Bücherschreiben noch nichts zu tun hatte⁶¹. Vielmehr war die mündliche Unterweisung von Schülern das allgemein benutzte Mittel, und nur auf tüchtige überlebende Schüler gründete man die Hoffnung, daß die Lehre bleiben werde⁶².

Dennoch sind drei Bücher auf uns gekommen, in denen die Lehre des Weisen niedergelegt ist, nämlich die „Gespräche“ (Lön yü), die „erhabene Unterweisung“ (T'ai hsiô)⁶³ und das „Beobachten der Mitte“ oder, wie Ku Hung ming lieber übersetzen will, die „allgemeingültige Regel des Rechten“ (Tschung yung). Alle drei sind spätere Aufzeichnungen, beträchtliche Zeit nach Konfuzius (in der ersten oder zweiten Generation nach ihm) niedergeschrieben. An Wichtigkeit für uns steht das Lön yü weit obenan. Auf die andern zwei Schriften werden wir späterhin noch zurückkommen. Das Lön yü wird aus vielerlei Ueberlieferungen des ganzen Jüngerkreises zusammengefloßen sein, zeigt übrigens deutlich an verschiedenen Stellen, daß es erst die Schüler der Schüler des Weisen gewesen sind, die das Material definitiv fixiert haben, und zwar in sehr einfacher Zusammenstellung, ohne das Bestreben einer organischen Verarbeitung⁶⁴. Die Nachwelt mag wohl dankbar sein für dies kunstlose Verfahren. Denn auf diese Weise sind die Worte des Meisters selbst in ihrer ursprünglichen Form ziemlich unverändert erhalten geblieben. Freilich sind es nur isolierte Aussprüche, ohne nähere Umstände, selten mit Andeutung der Veranlassung, völlig unsystematisch aneinander gereiht. Aber es ist doch ein sehr bedeutendes Material, das uns in direkten Kontakt bringt mit dem Innern des großen Mannes. Ein ganzes Buch darunter (das zehnte) ist auch den Einzelheiten seiner Person und Lebensweise gewidmet. Im Lön yü besitzen wir somit eine reiche, echte Quelle für unsre Kenntnis der Ideen des Konfuzius.

Tritt man von Lao tse herkommend an Konfuzius heran, so findet man sich mit einemmal wie in einer andern Welt. Dort gleichsam ein zeitloses Schweben über den Erscheinungen, ein tiefer Drang zum Transzendenten, eine selbstverständliche Gelöstheit von der historischen Umgebung und den historischen Beziehungen, ein gelassenes Sichabwenden von der Bühne des politischen Treibens, ja des irdischen Hastens und Jagens überhaupt, ein akzentuiertes Verneinen der sogenannten Werte und Ziele des Daseins, ein Zurückgehen in sich selbst, ein stilles

Lauschen auf den feinen Pulsschlag eines letzten Rätsels, — und nichts von alledem bei Konfuzius. Er ist zeitgeschichtlich und historisch gebunden, der Welt zugewandt in den Formen, die seine Welt eben hat, selten und nebenbei einmal mit leiser Gebärde seine Stellung zum Uebersinnlichen andeutend; Volk und Fürst, Fürst und Volk sind die engen Pole seines Gedankenkreises, Menschenleben, so wie es um ihn her gelebt wird, ist ihm Arbeits- und Interessengebiet — „mit Vögeln und Vierfüßern kann ich nicht als mit Gleichen Gemeinschaft haben; wenn ich meine Bahn nicht vereinen kann mit der dieser Menschen, mit wem soll ich Gemeinschaft haben?“ — dabei ohne Frage nicht frei von Ehrgeiz und irdischem Streben, durchdrungen von der Achtung vor Amt und Thron, vor Herkunft und Ueberlieferung, durchdrungen von der Wichtigkeit, die Regel und Richtschnur für den Menschen haben, eine in die bürgerliche und staatliche Sphäre eingesponnene Natur und von da aus sich seine Ziele setzend: so steht Konfuzius vor uns.

Gleichwohl finden sich Berührungspunkte in den Lehren der beiden Großen. Die Grundbegriffe des Lao tse, T a o und T ê , spielen auch bei Konfuzius eine wichtige Rolle. Nur nehmen sie bei ihm ein anderes Gesicht an. Das beruht auf der Beschränkung seines philosophischen Gesichtskreises.

Konfuzius bezeichnet einmal (nebenher, aber sehr treffend) als seine Lebensaufgabe, daß er das T a o des Reiches herzustellen habe. „Wenn das Tao im Reiche bestände, so hätte ich nicht nötig, Aenderungen vorzunehmen“⁶⁵. An einer andern Stelle sagt Konfuzius von seiner Lehre, daß sie sich drehe um ein Einziges, das in allem wirksam sei. Der Schüler Tsêng erläutert das so, daß des Meisters Lehre es mit pflichtbewußter Gegenseitigkeit zu tun habe⁶⁶. Er nennt ihn damit also einen Moralphilosophen. Das Tao des Reiches und — Pflichtenlehre; in der Tat ist damit das Wesentliche getroffen.

Ohne Zweifel hat Konfuzius so gut wie Lao tse den Begriff des Tao als einen in seiner Zeit gängigen übernommen. Aber während das Tao bei Lao tse eine transzendent-erhabene Gestalt annahm und die Grundlage einer tiefsinnigen religiös-philosophischen Spekulation wurde, erleidet der Begriff des Tao bei Konfuzius eine Beschränkung und Vereinseitigung, wie das ganze Gebiet, welches die Gedanken des Weisen von Lu bestreichen, beschränkt und einseitig ist. Ein spekulativer Kopf war Konfuzius ganz und gar nicht. Ueber die letzte tragende Kraft der Welt, über Ur-Sache und Erscheinungen, über alles,

was der irdischen Beobachtung nicht unmittelbar vorliegt, hat er keine besonderen Gedanken; auch sein Interesse versagt hier. Dies geht soweit, daß er selbst für religiöse Fragen, die ja durch ihr Ausschauen nach dem Jenseitigen der philosophischen Spekulation immer etwas verwandt sind, keine rechte Teilnahme aufzubringen vermochte. Seine Äußerungen über das Religiöse hat man oft zitiert. Wohl kennt er göttliche Mächte, die „Geister der Berge und Flüsse“⁶⁷, die „Geister des Erdbodens“⁶⁸, die Seelen der Vorfahren⁶⁹, die guten und bösen Wesen des Jenseits überhaupt (die *Kuei* und *Schên*); er kennt vor allem die höchste Macht des „Himmels“, den er in manchen Äußerungen stark persönlich faßt⁷⁰, wenn er ihn auch nie mit dem mehr persönlich klingenden Namen des „Herrschers in der Höhe“ oder des „höchsten Herrschers“ (*Schang Ti*) benennt, sondern immer das unpersönlichere „Himmel“ (*T'ien*) vorzieht. Auch gibt Konfuzius „Gott, was Gottes ist“. Die Pflichten des Götterdienstes, einschließlich des Dienstes der gestorbenen Vorfahren, gehören durchaus in den Kreis seiner Pflichtenlehre, und er beobachtet gewissenhaft, was darüber Brauch und Sitte war. Gleichwohl beschäftigt das Jenseitige seine Gedanken nicht tiefer. Man muß sich in des Himmels Geschick, das über uns waltet, ergeben, darf wider den Himmel nicht murren, nicht sündigen; aber der Himmel ist eine dunkle Größe. „Ueber das Tao des Himmels in seiner Beziehung zu des Menschen Natur vernahm man von dem Meister nichts“, sagte sein Schüler Tse Kung⁷¹. Als Tchi Lu den Konfuzius fragt nach dem Dienst der Dämonen und Geister, erwidert dieser: „Wenn du noch nicht einmal Menschen recht dienen kannst, wie kannst du da den Geistern dienen?“, und als derselbe weiter nach den Gestorbenen (und ihrer Verehrung) fragen will, schneidet der Meister die Frage ab mit der Gegenfrage: „Wenn du noch nicht einmal das Leben kennst, wie willst du von den Toten etwas wissen?“⁷² Einem andern Schüler rät er, wenn er weise sein wolle, sich von Geisterwesen (und den Fragen danach) in aller Ehrerbietung fern zu halten⁷³.

Das Gebiet des Konfuzius ist das klar erkennbare Gebiet der irdischen Wirklichkeit im engeren Sinn. Und das bedeutete für ihn China, die chinesische Volksgemeinschaft, den chinesischen Staat.

Hier nun bekommt das Tao seine eigene Geltung. Ausgehend von der Bedeutung „Weg, Bahn“, nämlich rechter Weg, richtige Bahn, sieht Konfuzius in dem Tao die

Triebkraft, welche eine Lebensgemeinschaft regiert und auf der bestimmten Bahn ihrer Entwicklung vorwärts führt. Das größte und wertvollste Gemeinwesen, der Staat, steht so unter einem Tao —, wir würden (mit einer kälteren Nuance des Ausdrucks) sagen: unter einem Entwicklungsgesetz. Alles hängt von der Bewahrung dieses Tao ab; es zu erhalten ist die eigentliche Regierungskunst. Die drei Dynastien des Altertums, die berühmten Idealkaiser Yao, Schun und Yü, befolgten das rechte Tao⁷⁴. „Das Tao der großen Vorbilder Wen und Wu aus dem Beginn der Tschou-Dynastie ist noch nicht völlig dahin“, sagt Tse Kung einmal, und er ist überzeugt, daß Konfuzius es erneuert hat⁷⁵. Es gibt Länder und Staaten, die das Tao haben, und solche, die es nicht mehr haben⁷⁶. „Da die Hochstehenden ihr Tao verloren haben, ist das Volk seit langem in Auflösung“, sagt Tsêng tse einmal⁷⁷, und ähnlich spricht der Grenzwächter von I, mit dem Konfuzius im Beginn seines Wanderlebens zusammentrifft: „Das Reich ist schon seit langem ohne Tao, da gebraucht der Himmel den Meister als Warnruf“⁷⁸.

Dies Tao des Staates hat im Grunde etwas *Metaphysisches*, das sich auch bei Konfuzius trotz seiner nüchtern-diesseitigen Art nicht ganz verleugnet. Es ist eine geheimnisvolle Macht, deren Wirken in dem Schicksal des Reiches zum Ausdruck kommt. Ob diese geheimnisvolle Macht sich ausbreitet oder aber verschwindet, das ist Schicksal (*Ming*). Der Einzelne steht dem ohnmächtig gegenüber⁷⁹. Das Tao wird nun aber besonders konzentriert gedacht in den Herrschern und von ihnen aus wirkend. Hat es bei ihnen eine Stätte und macht es in ihnen sich geltend, dann ist das segensbringend für das ganze Volk. Da nun die großen Idealkaiser des Altertums als vollkommene Träger des Tao galten, so mußte unter ihnen der Zustand des Reiches auch ein idealer sein und konnte so ohne besondere Anstrengung, wie von selbst, aufrecht erhalten werden. Hier ist ein Punkt, an dem sich Konfuzius einen Augenblick eng mit Lao tse, speziell mit dessen Wu-wei-Lehre berührt. Was Lao tse von den Herrschern des höchsten Altertums sagt, daß sie durch ihr bloßes Dasein das Volk aufs trefflichste regierten (vgl. S. 68), dasselbe preist auch Konfuzius an jenen Idealkaisern. „In welcher majestätischer Art haben doch Schun und Yü die Herrschaft des Reiches geführt, und es machte ihnen keine Mühe!“ „Groß war wahrlich Yao als Herrscher! wie majestätisch! Der Himmel allein ist groß, aber Yao entsprach ihm! Etwas Gewaltiges war es! Die Leute hatten

keine Worte dafür!“ „In Yü kann ich keinen Makel finden.“ „War Schun nicht einer, der regierte, ohne viel Aufhebens machen zu müssen? Was tat er denn? Ehrfurchtgebietend und untadelig nahm er den Thron ein“⁸⁰. Ähnlich denkt er auch noch von den Anfängern der Tschou-Dynastie: „Die Tüchtigkeit (Tê, Betätigung von Tao!) des Hauses Tschou darf man den Gipfel der Tüchtigkeit nennen“⁸¹. Dem entspricht es ganz und gar, wenn Konfuzius die Wirkung, welche von den Tao-erfüllten Herrschern ausstrahlt, wie automatisch das Volk gestaltend schildert: „Der Meister sagte: Der, welcher einen Staat regiert, gleicht dem Polarstern: der steht fest an seinem Orte, und alle Sterne wenden sich ehrerbietig ihm zu.“ Tchi Kêng sprach einst bekümmert über Räuberunwesen zu Konfuzius. Dieser erwiderte: „Wenn du, o Herr, selbst ohne verkehrtes Verlangen wärest, so würdest du sogar durch Belohnungen die Leute nicht zum Stehlen bringen können.“ Er hält deshalb nichts von harten Bestrafungen: „Was braucht man als Regent zu töten? Wenn deine Neigungen, Herr, gut sind, wird dein Volk auch gut sein. Vornehmer Mann und niedriger Mann verhalten sich zueinander wie Wind und Gras: das Gras muß sich neigen, wenn der Wind darüber fährt.“ „Wenn ein Fürst in seiner Person untadelig lebt, so wird es unter ihm ohne alle Gebote richtig gehen; ist er aber in seiner Person nicht untadelig, so wird man auch guten Geboten nicht folgen“⁸². Als ausgeprägtes Dogma tritt diese Anschauung hervor in folgendem Worte der „Erhabenen Lehre“, dem Echo der Schule auf des Meisters Weisung: „Nie ist es vorgekommen, daß der Herrscher Menschlichkeit liebte und die Untertanen nicht das Rechte liebten. Nie ist es vorgekommen, daß, wenn er das Rechte liebte, des Herrschers Arbeit erfolglos blieb. Nie ist es vorgekommen, daß solchen Landes angesammelter Reichtum nicht in des Herrschers Händen blieb“⁸³.

Dieser Glaube an die von den Herrschern notwendig ausstrahlende Macht ihres Tao stellt Konfuzius, wie gesagt, ganz in die Nähe des Lao tse⁸⁴. Auch bei ihm sehen wir hier das mythische Denken wirken, dessen starken Einfluß wir bei Lao tse konstatierten. Es ist mythisches Denken, wenn das Reich als ein geheimnisvoller Organismus aufgefaßt wird, innerhalb dessen bestimmte zauberhaft zusammenhängende und ineinander fließende Vorgänge und Größen den Gang der Dinge bestimmen; von solcher mythischen Auffassung hat sich bei Konfuzius in dem Glauben an das Tao des Reiches und an

die automatische Einwirkung des Herrschers noch etwas erhalten. Und auch in einigen andern Richtungen spürt man das mythische Denken bei ihm noch; so in seiner *Einschätzung der Musik*.

Die Musik mit ihren fünf Grundtönen gehört für das mythische Denken der Chinesen, wie wir oben sahen, unter die geheimnisvollen Mächte, deren Entsprechungen das menschliche Gemeinschaftsleben wie auch die Naturvorgänge eigenartig durchwalten und bestimmen. Die Töne sind ein Etwas, das sich einflußreich, oft verhängnisvoll geltend macht im Dasein; die Art, wie sie hervorgebracht werden, und der Charakter der Musik, die man macht, haben daher große Wichtigkeit für die Allgemeinheit. Kein Wunder, daß man daraufhin aus der Musik eines Volkes und Zeitalters den höheren oder tieferen Stand der allgemeinen Entwicklung meinte ablesen zu können. Kein Wunder, daß die Ueberwachung und Regelung der Musik eine Staatsangelegenheit war, und daß die Einführung neuer oder die Umgestaltung alter Musik eigentlich nur vom Kaiser ausgehen durfte⁸⁵.

Dieser Auffassung ist auch Konfuzius zugetan. Es scheint wohl, daß er von Natur eine starke Empfänglichkeit für Musik besaß⁸⁶, aber seine Schätzung der Musik wird doch nicht sowohl von dem ästhetischen Empfinden der Tonschönheit bestimmt, als umgekehrt die musikalische Schönheit für ihn getragen wird von einem gewissen metaphysischen Charakter der Musik. Die Musik des alten Kaisers Schun, die sog. Schao-Weisen, stand ihm darin obenan; er charakterisiert sie als „vollkommen schön und vollkommen gut“⁸⁷. Als er sie im Staate Tch'i kennen lernte, war er gewaltig von ihr ergriffen und soll sie drei Monate lang mit Vernachlässigung alles andern studiert haben. Das „Gute“ dieser Musik lag darin, daß sie eine Verkörperung der Güte des Kaisers Schun war und diese Güte ausbreitete und mitteilte. Eine andere Musik, die des von ihm gleichfalls hochverehrten Königs Wu von der Tschou-Dynastie, schätzt er dahin ein, daß sie allerdings vollkommen schön, aber nicht vollkommen gut sei, und zwar nach den Kommentaren deshalb nicht vollkommen gut, weil die kriegerische Natur des Wu darin Gestalt gewonnen habe und kriegerisch erregend wirke. Andere ältere Musik, die des Staates Tschêng, nennt Konfuzius „wollüstig“ und warnt vor ihr⁸⁸. In seinem Urteil kommt er zu der für uns zunächst unbegreiflichen Bemerkung: „Wenn die (öffentlichen) Angelegenheiten nicht gedeihen, so

können Zeremoniell und Musik nicht blühen; wenn diese beiden nicht blühen, so werden die Strafen (die Gesetze) nicht richtig vollzogen⁸⁹. Eine unvollkommene Musik beeinflusst den Gang der Justiz nachteilig.

In der letzterwähnten Äußerung ist das *Zeremoniell* (*Li*) mit der Musik zusammen genannt. Diese beiden Begriffe stehen einander auch sonst bei Konfuzius sehr nahe. Und es ist wieder das *mythische Denken*, das die beiden so eng verbindet. Denn auch in des Philosophen hoher Einschätzung des *Li* wirkt deutlich genug das mythische Denken nach. Das *Li* ist ein ebenso wichtiger wie schwer zu übersetzender Begriff in der Konfuzianischen Gedankenwelt. *Li* umfaßt das äußere Zeremoniell sowohl in dem Auftreten des Individuums wie in der Beziehung der sozialen Gruppen zueinander, ferner in der Ausführung der öffentlichen Handlungen, wie sie vom Kaiser herab bis zum geringsten Untertan bei Anlässen von Wichtigkeit (Opfern, Hochzeiten, Beerdigungen) vollzogen werden. Hierbei regelt das *Li* Großes wie Kleinstes, Kleidung, Körperhaltung, Worte, Gebrauchsgegenstände, Gesichtsausdruck usw. Aber mit diesem äußeren „Zeremoniell“ ist der Begriff des *Li* nicht erschöpft. Es gehört richtige innere Haltung und Gesinnung dazu. Die äußeren Formen müssen mit respektvollem, anständigem, unter Umständen ehrfurchtsvollem Empfinden, mit einem Sinn für das gebührende Verhältnis der Menschen zueinander verbunden sein. *Li* bedeutet also ein äußerlich-innerliches Rechtsverhalten in allem, was repräsentativ ist⁹⁰. Abendländer haben für die Wertung des *Li* bei Konfuzius gewöhnlich sehr wenig Verständnis. Sie sehen hier nur den Formalisten, den Kleinigkeitskrämer, den unnatürlich Gespreizten. Erkennt man aber die Quelle, aus der die *Li*-Verehrung entspringt, so wird man unsern Philosophen hierin wohl etwas anders beurteilen. Die Quelle ist das mythische Denken. Die Formen nämlich, in welchen die wichtigeren Handlungen des menschlichen Gemeinschaftslebens sich abspielen, sind für das mythische Denken durchaus nicht etwas Gleichgültiges oder Nebensächliches, sie bedingen vielmehr wesentlich den Erfolg, des Menschen Schicksal. Jede Kleinigkeit des „Zeremoniells“ hat wirkende Wichtigkeit, eine Vorstellung, die sich zu unsern Zeiten im Abendlande noch auf dem engen Gebiete bestimmter religiöser Handlungen hie und da erhalten hat⁹¹. Vor allem gilt das für die Vornahme der Handlungen, die der Kaiser als Inbegriff von Staat und Volk

zu vollziehen hat. Aber von da aus gewinnt die gleiche Vorstellung auch Boden bei allen irgend repräsentativen Handlungen, bei allen formulierten Beziehungen der Stände und der Familien und der einzelnen Volksglieder untereinander. In dem Zeremoniell, das dieses alles regelt, äußern sich sehr wesentliche Einflüsse der Wohlfahrt oder des Nachteils. Es ist daher von eminenter Wichtigkeit, alle hierher gehörigen Einrichtungen genau zu kennen und zu beurteilen. Die minutiöse Achtsamkeit, welche Konfuzius bei seinem Aufenthalt in Lo yang dem Studium der Altertümer daselbst zuwandte, tritt so in ein ganz anderes Licht, ebenso wie seine sonstige Aengstlichkeit in Fragen des Zeremoniells. Es waren die Grundlagen des öffentlichen Wohles, um die es sich bei dem Li handelte. Daher war für Konfuzius der Kaiser, dieser mystische Gipfelpunkt des Staates, auch der rechte Ursprungsort des Li und dieses ein Ausfluß der kaiserlichen Hoheit⁹². Unter den Kaisern aber sind es wieder die alten, die der ersten Dynastien, die hierbei eine hervorragende Geltung haben. Denn damals war das Tao des Staates noch ungebrochen stark.

Wenn nun Konfuzius das Li doch auch innerlich versteht und sozusagen ethisch vervollständigt, indem er rechte Gesinnung als seine Grundlage verlangt, so mischt sich da in das mythische Denken eine andere Strömung seiner Gedanken ein, von der wir bald näher zu reden haben. Ehe wir aber dazu schreiten, sei noch ein Zug kurz erwähnt, in welchem sich auch etwas von mythischer Denkweise andeutet, nämlich die Wertschätzung **r e c h t e r B e n e n n u n g**.

Als Konfuzius am Ende seiner Wanderjahre stand, hatte es eine Zeitlang den Anschein, als ob der Fürst von Wei, bei dem er sich befand, ihn in seine Dienste nehmen wollte, und der Jünger Tse Lu, der schon in Diensten des Fürsten stand, legte dem Meister (wohl auf Wunsch des Fürsten) die Frage vor, was er als Leiter der Regierung für die erste und wichtigste Aufgabe halten würde. Konfuzius antwortet: vor allem wichtig sei, die Benennungen (Namen, *Ming*) richtig zu gestalten⁹³. Er entwickelt dann weiter, wie auf der Richtigkeit der Bezeichnungen die Wahrheit der Rede beruhe, auf dieser aber das Gedeihen der öffentlichen Angelegenheiten, hierauf wiederum die Blüte von Zeremoniell und Musik und damit die Rechtspflege. In diesem Gedankengange scheint auch mythische Denkweise nachzuwirken. Die Namen sind eben für das mythische Denken wichtige wirkende Qualitäten, deren Versäumnung und Ver-

wirung sehr schädliche Folgen hat. Wir erinnern uns, wie schon Têng Hsi Gewicht legte auf die Korrektheit der Namen, und schon bei ihm könnte darin ein Rest mythischen Denkens sich äußern, obwohl seine Darlegungen mehr rational scheinen. Auch bei Konfuzius haben die meisten Ausleger der angeführten Stelle eine rationale Begründung zu geben gesucht⁹⁴. Vielleicht aber entfernt man sich damit von dem ursprünglichen Sinne der Äußerung.

Wir sind bisher dem nachgegangen, was bei Konfuzius mehr oder weniger deutlich dem sog. mythischen Denken entspringt, dem also, worin dieser Philosoph eben auch Kind seiner Zeit war. Das Eigentümliche an der Lehre des Konfuzius ist nun aber, daß seine Individualität in ihren stärkeren Zügen jener mythischen Denkweise entwuchs und eine Auffassung von den Pflichten anstrebte, die man als rational bezeichnen muß. Er selbst empfindet dies Streben in sich als etwas Besonderes. Es ist seine Mission, die der Himmel ihm auferlegt hat und um derentwillen der Himmel seine schirmende Hand über ihm hält. Allerdings ist das, was wir in dem Lön yü lesen, kein richtiges System rationaler Pflichtenlehre; ein organischer Aufbau der Gedanken liegt nicht vor, vielmehr nur Einzeläußerungen, hervorgerufen von gelegentlichen Anlässen und Impulsen, die gegenseitig hie und da Widersprüche und Unausgeglichenheiten zeigen⁹⁵. Doch spürt man wohl, daß Konfuzius sich immerfort müht, den Fragen der Pflicht nachdenkend beizukommen, und daß seine Gedanken auch bis zu einem gewissen Grade feste Gestalt angenommen haben. Man kann daher aus seinen Aussprüchen wohl eine Art Lehrsystem konstruieren, wenn man darin auch ein wenig über ihn hinausgeht. Wir lassen bei dieser Heraushebung der rationalen Pflichtenlehre unsres Philosophen jene Ansätze mythischen Denkens, die wir bisher ins Auge faßten, ganz bei Seite; sie kreuzen sich inkommensurabel mit seinem rationalen Denken und müssen deshalb hier außer Acht bleiben, wenn auch der „Mensch mit seinem Widerspruch“ sie zu vereinen wußte.

Der große Gegenstand von Konfuzius' philosophischem Bemühen war, wie wir oben schon bemerkten, das chinesische Volk als staatliche Lebensgemeinschaft. Er erfuhr in seinen Tagen mit tiefstem Kummer, daß diese Lebensgemeinschaft sich in gefährlicher Auflösung befand (vgl. oben S. 43 ff.). Mit aller Macht versucht er, sich dem Verfall entgegenzustemmen, und

dies ist der höchste und letzte Zweck aller seiner Lehren. Gelegenheit, diese Lehren in Wirklichkeit umzusetzen, hat er selbst wenig bekommen, denn seine Tätigkeit als niederer Beamter spricht hier kaum mit, und als höherer, leitender Beamter erfreute er sich nur einer kurzen Wirksamkeit; aber in der Heranbildung von Jüngern konnte er für die Zukunft säen. So fällt aller Akzent auf die Unterweisung seines Schülerkreises, innerhalb dessen er lebendig zu machen sucht, was ihm die Rettung zu sein scheint.

Der Zustand des Staates hängt davon ab, wie regiert wird. Was bedeutet Regieren? Tchi K'ang, das Oberhaupt einer der drei mächtigen Familien im Staate Lu, denen faktisch die Herrschaft gehörte, fragt den Konfuzius eines Tages danach. Konfuzius antwortet: „Regieren heißt die rechte Richtung geben.“ Der kurze Ausdruck *Tschêng*, in den hier alles zusammengefaßt ist, der übrigens auch in dem chinesischen Schriftzeichen für „regieren“ steckt und dessen Bedeutung bestimmt, bezeichnet das Gerade und Rechte, oder (als Verbum) gerade und richtig machen, in Ordnung bringen. Die Antwort war, wenn sie kurz und einfach sein sollte, sehr gut. Aber es entspringen daraus doch wieder unmittelbar zwei neue Fragen, nämlich: worin besteht die rechte Richtung? und: wie bringt man die Menschen in diese Richtung? Beiden Fragen geht Konfuzius nach.

Worin besteht die rechte Richtung? Was ist das Rechte?

Ein Jünger (Tse Kung) stellte dem Meister einst die Frage, ob es wohl ein einziges Wort gebe, wonach man sein ganzes Leben regeln könne? In dieser Frage liegt deutlich ein Tasten nach einem Grundprinzip der Pflichtenlehre. Der Meister antwortet darauf: „Ist das nicht Gegenseitigkeit (*Schu*)? Was du dir selbst nicht wünschst, das füge auch andern nicht zu“⁹⁶. Demselben Tse Kung, der einmal meint, er habe dies Ziel sittlichen Strebens erreicht, entgegnet Konfuzius mit Entschiedenheit: „Soweit bist du noch nicht!“ Er hält die Aufgabe offenbar für eine sehr schwere. Im Tschungjung stellt der Meister dieselbe Maxime der Gegenseitigkeit auf⁹⁷. Hier wird solche Handlungsweise nicht einfach „*Schu*“ genannt, wie in der vorhin erwähnten Stelle, sondern „*Tschungschu*“, „pflichtbewußte Gegenseitigkeit“. Nun erinnern wir uns, daß wir früher (S. 77) einem Ausspruch begegneten, wonach „pflichtbewußte Gegenseitigkeit“ den einen beherrschen-

den Inhalt der ganzen Lehre des Konfuzius ausmachte. Wir dürfen die „Gegenseitigkeit“ also sicher als den prinzipiellen Ausgangspunkt der Konfuzianischen Pflichtenlehre annehmen.

Der Mensch findet sich vor als ein Gemeinschaftswesen; er lebt mit anderen und durch Hilfe anderer. Es ergibt sich daraus als naturgemäße erste Forderung an jeden, daß er als Gemeinschaftswesen handle und Gegenseitigkeit zur Regel seines Verhaltens mache: „Benimm dich gegen andre so, wie du es von ihnen wünschest.“

Diese Grundregel wird von unserm Philosophen freilich negativ formuliert: „Füge andern nicht zu, was du selbst dir nicht wünschest.“ Aber es wäre verkehrt, darauf viel Gewicht zu legen. Wir werden bald sehen, daß Konfuzius der näheren Darlegung des Inhalts seiner Maxime durchaus positive Fassung gibt.

Gegenseitigkeit; also Verpflichtung, den andern zu leben so gut wie mir selbst, da ich auch von ihnen Hilfe für mein Leben beanspruche. Man sieht, daß solche Haltung sich sehr der Menschenliebe, der Nächstenliebe nähert. Man hat *Schu* auch öfter geradezu so übersetzt⁹⁸. Doch tut man nicht gut daran. Dem Begriffe der Gegenseitigkeit fehlt die Gemütswärme, die mit „Nächstenliebe“ verbunden ist, es ist ein kühlerer, mehr rationaler Begriff, eine logische Ableitung aus dem Verhältnis des Menschen als eines Gemeinschaftswesens. Zudem aber hat die Lehre des Konfuzius für Nächstenliebe einen besonderen Ausdruck und Begriff, der sehr unsere Aufmerksamkeit verlangt, das ist „*Jên*“.

Indem nämlich die Pflicht der Gegenseitigkeit im Menschen lebendig wird, indem sie gleichsam im Gemüte zündet, einen Affekt hervorruft, entsteht daraus die Menschenliebe oder Menschlichkeit, *Jên*. Während von der Gegenseitigkeit, obwohl ihr deutlich der grundlegende Platz in der Gedankenwelt des Philosophen gegeben wird, wenig die Rede ist, so tritt dagegen die Menschenliebe in Konfuzius' Äußerungen bedeutend hervor⁹⁹. Er definiert sie sehr bestimmt: „*Fan Tch'ï* fragte, was Menschlichkeit sei? Der Meister sagte: Die Menschen lieben!“¹⁰⁰ Ein andermal sagt er: „Menschlichkeit besteht darin, daß ich ebenso das Bestehen anderer wie mein eigenes wünsche, daß ich ebenso das Vorwärtskommen anderer wie mein eigenes wünsche.“ Unmittelbar daran schließt er das sehr bezeichnende Wort: „Die Kunst der Menschlichkeit liegt darin,

daß wir das, was uns zunächst ist (d. h. unsre eigenen Regungen), zum Verständnis anderer gebrauchen“¹⁰¹. Aus solchen Aeußerungen ergibt sich klar, daß unser Philosoph die Gegenseitigkeit nicht nur negativ versteht, obwohl wir sie oben so formuliert sahen, sondern daß er ihr den vollen Inhalt positiver Menschenliebe gibt. Denn in der Menschlichkeit wird die Gegenseitigkeit eben lebendig, und das Feld der Tätigkeit deckt sich bei beiden.

Menschenliebe ist das Grunderfordernis aller Sittlichkeit. Sie erst ist es, die andere Fähigkeiten krönt, ohne sie ist alles andre nahezu wertlos. Daher: „Ein Mensch ohne Menschenliebe, was soll ihm feines Benehmen (Li)? Ein Mensch ohne Menschlichkeit, was soll ihm Musik?“¹⁰² Umgekehrt aber gilt: „Wer entschieden nach Menschlichkeit strebt, der begeht nichts Böses“¹⁰³. Die Menschenliebe gibt die Kraft der Ausdauer und Beständigkeit sowohl im Angenehmen wie im Unangenehmen, man kann auf ihr „beruhen“. Daher tut man gut, wenn man einen Wohnplatz unter Menschen sucht, vor allem darauf zu achten, daß man unter Leuten wohne, die Menschlichkeit besitzen¹⁰⁴. Für den „vornehmen Charakter“ (*T'chün tse*), den Typus des edelsten Strebens, von dem wir weiterhin noch mehr zu reden haben werden, ist Menschlichkeit das Unentbehrlichste. „Wollte ein vornehmer Charakter die Menschlichkeit fahren lassen, wie würde da diese Bezeichnung noch auf ihn passen? Ein vornehmer Charakter handelt auch nicht einmal für die kurze Zeit eines Mahles der Menschlichkeit zuwider; im Drunter und Drüber, in Not und Tod hält er fest an ihr“¹⁰⁵.

Es ist aber nicht leicht festzustellen, ob Menschenliebe im Herzen eines Menschen herrscht. Im fünften Buche des Lön yü wird eine Art Revue abgehalten über eine Anzahl von Schülern des Konfuzius und andere Männer von Ruf. Der Meister wird veranlaßt, über diesen oder jenen sein Urteil abzugeben, wobei offenbar die Absicht dahin geht, herauszufinden, wem der höchste Besitz, Menschlichkeit, eigen sei. Der Meister erkennt allerlei Gutes bei den Genannten an, aber die volle Menschlichkeit spricht er mit Sicherheit keinem zu. „Ich weiß es nicht“, ist immer wieder sein Urteil. Man sieht dabei deutlich, wie hoch die Menschlichkeit auch über vielerlei seltene Begabungen und Charaktereigenschaften gestellt wird. Man kann ein tüchtiger militärischer oder bürgerlicher Beamter sein, ein geschickter Repräsentant, ein Staatsdiener voll Selbstbeherrschung und

Hingebung, ein fleckenloser Charakter, und doch, — ob man Menschlichkeit besitzt? „Ich weiß es nicht.“ An anderer Stelle¹⁰⁶ spricht Konfuzius offen aus, daß er noch nie jemanden getroffen habe, der Menschlichkeit (im vollen Sinne) liebe und das, was nicht der Menschlichkeit entspreche, hasse. Es sei doch wohl möglich, meint er, wenigstens einmal einen Tag lang seine ganze Kraft an die Verwirklichung der Menschenliebe zu setzen. Aber — wo ist der Mann? Ähnlich lautet die sarkastische Bemerkung¹⁰⁷, daß die Leute Menschlichkeit mehr als Feuer und Wasser fürchteten; denn „ich habe Menschen sich in Feuer und Wasser stürzen und umkommen sehen, aber noch nie sah ich jemand sich auf Menschenliebe stürzen und umkommen“. Gelegenheit, um Menschlichkeit zu üben, ist überall vorhanden, man hat nicht weit danach zu suchen¹⁰⁸. Aber die Aufgabe ist so schwer, daß selbst ein Mann, der wohl schwere Dinge durchzusetzen weiß, sie noch nicht bewältigt¹⁰⁹. Und doch ist es die Last, die der (rechte) Beamte auf seine Schultern zu nehmen bereit sein muß¹¹⁰. Und wenigstens aus dem Altertum kann Konfuzius gelegentlich von zwei Prinzen zugeben, daß sie nach Erfüllung der Menschlichkeit gestrebt haben¹¹¹. Sich selbst wagt Konfuzius nicht als im vollen Besitz von Menschlichkeit zu bezeichnen; nur das sagt er von sich, daß er sich darum bemüht und andere dahin weist¹¹², wie man ähnlich auch wohl im allgemeinen von dem vornehmen Charakter (*Tchün tse*) sagen muß, daß er die volle Menschlichkeit zwar noch nicht erreicht haben mag¹¹³, aber doch nach ihr strebt.

Auf eines muß noch besonders hingewiesen werden: Jên, die Menschlichkeit oder Menschenliebe, ist nicht etwa eine bedingungslose und unterschiedslose All-Liebe. Es gilt vielmehr der charakteristische Satz: „Nur der Mann der Menschlichkeit ist es, der andere lieben oder hassen kann“¹¹⁴. Daß dabei an das Lieben und Hassen von Personen zu denken ist, zeigt der Zusammenhang der Stelle im T'ai hsiô, wo dies Wort zitiert wird. Eine allgemeine Liebe zu allen Menschen, etwa auch zu Bösewichten, lehnt Konfuzius bewußt ab; als jemand ihn nach dem Rechte des (im Tao tê tching aufgestellten) Satzes fragte, daß man Unbill mit Güte vergelten müsse, erwiderte Konfuzius: „Womit willst du dann Güte vergelten? Vergilt Unbill mit Gerechtigkeit, und vergilt Güte mit Güte“¹¹⁵.

Wenn Menschlichkeit sich in Handlungen äußert, so tragen diese den Charakter von „Tugenden“ (T ê). Der Begriff

der Tugend steht also dem der Menschlichkeit sehr nahe, so daß beide für einander gesetzt werden können¹¹⁶. Doch ist die Tugend das äußerlich Hervortretende (die „Betätigung“ wie Tê im Tao tê tching). Daher wird gesagt, daß fernwohnende Stämme, die unbotmäßig würden, durch Einwirkung von „Kultur und Tugend“ (*Wên Tê*) angezogen werden müßten¹¹⁷. Die Tugend ist hier ein äußerlich hervortretendes Anlockungsmittel.

Wie betätigt sich nun die „Tugend“ im Einzelnen?

Wir sahen oben (S. 85), daß Konfuzius die Aufgabe der Regierung darin erkannte, daß sie die rechte Richtung zu geben habe. Wir fragten: was ist die rechte Richtung, das Rechte? Eine vorläufige, allgemein orientierende Antwort ist uns darauf gegeben mit den zwei Prinzipien der Gegenseitigkeit und der Menschlichkeit. Wenn wir nun nach der Auswirkung dieser Prinzipien im Einzelnen fragen, so tritt uns da wieder der Begriff „*Tschêng*“, die rechte Richtung geben, entgegen und zwar zunächst mit Bezug auf die einzelne Persönlichkeit. Soll das Gemeinwesen die rechte Richtung gewinnen, so muß zuvor der Einzelne bei sich selbst die rechte Richtung annehmen, er muß, wie Konfuzius es nennt, seinem „Herzen“ die rechte Richtung geben (*Tschêng hsín*), er muß sich selbst für das Rechte erziehen.

Das „Herz“ ist vor allem der Sitz der Gefühle und Wünsche, der Neigung und Abneigung. Die rechte Richtung bedeutet hier fürs erste, daß man die Herrschaft gewinnt über Genußsucht jeder Art. „Wenn ein Forscher, der nur nach dem Tao blicken sollte, sich seiner schlechten Kleidung und geringen Nahrung schämt, so ist er nicht der Mann, um mit ihm zu diskutieren“¹¹⁸. „Der vornehme Charakter sucht im Essen keine sinnliche Befriedigung und in seiner Wohnung keine Bequemlichkeit“¹¹⁹. Von sich selbst sagt der Meister: „Grober Reis als Speise, Wasser als Getränk, mein gekrümmter Arm als Stütze, — selbst in solcher Lage bin ich froh“¹²⁰. Von Yü, dem Kaiser des Altertums, rühmt er: „Aermlich war er in Speise und Trank, — — dürftig in seiner gewöhnlichen Kleidung — — und er lebte in einem geringen Hause!“¹²¹.

Gleichgültig gegen sinnliche Lebensgenüsse, soll der rechte Jünger dagegen mit voller Entschlossenheit und Aufrichtigkeit den höheren Zielen nachstreben. Pflichtbewußtsein und Wahrhaftigkeit (*Tschung* und *Hsín*) müssen ihn dabei leiten, und zwar so sehr, daß nicht einmal die Rücksicht auf Erfolg für ihn

irgend bestimmend sein darf¹²². Alle nicht zur Sache gehörenden Nebengedanken müssen verbannt werden, damit der Wille allein seiner Aufgabe gehöre. Und zwar ist die nächste Aufgabe „L e r n e n“, „S t u d i u m“ (*Hsió*). Von sich selbst bekennt Konfuzius, daß sein Sinn mit fünfzehn Jahren auf Lernen gerichtet war¹²³, und wieder und wieder betont er die Wichtigkeit des Lernens. Darunter ist nun freilich nicht ein uninteressiertes, theoretisches Forschen auf allen möglichen Wissensgebieten zu verstehen. Das Lernen des Konfuzius hat ein bestimmtes Gebiet, einen bestimmten Gegenstand im Auge, nämlich den Menschen und seine Verhältnisse, es ist somit völlig praktisch (ethisch) orientiert (vgl. oben S. 78). Will man klare, richtige Einsicht gewinnen in die Probleme des Menschenlebens, so genügt es nicht etwa, darüber nachzudenken; „ich habe“, bemerkte der Meister einmal, „den ganzen Tag nicht gegessen, die ganze Nacht nicht geschlafen, um (über einen gewissen Punkt) nachzudenken, aber es fruchtete nichts: besser ist, die Sache zu studieren“¹²⁴. Das Studieren oder Lernen geschieht aber vor allem auf einem bestimmten Wege, nämlich mit Hilfe des A l t e r t u m s und seiner Dokumente.

Die Vergangenheit Chinas ist das große Reservoir, aus dem man Belehrung zu schöpfen hat. Was Konfuzius von sich selbst sagt: „Ich besitze mein Wissen nicht durch natürliche Anlage, ich liebe das Altertum und beeifere mich, es (das Wissen) von dorthier zu gewinnen“¹²⁵, — das gilt ihm auch als Regel für die Schüler. Die Beispiele der großen alten Herrscher und der guten Staatsdiener, ihr Verhalten in allerlei Lebenslagen, ihre Aussprüche, die Einrichtungen, die sie getroffen haben, die Bräuche, denen sie folgten, das ist die Quelle der besten Belehrung. Die Geschichte nimmt hier etwa den Rang und Platz ein, den bei andern Völkern eine göttliche Offenbarung behauptet, und die Art, wie Konfuzius den geschichtlichen Stoff behandelt, hat Ähnlichkeit mit der Weise, wie man etwa im Christentum oder Judentum lange die biblischen Berichte behandelte: nicht der kühle historische Blick herrscht hier, sondern eine ehrerbietige Idealisierung, die nach Vorbildern und Warnungsbildern sucht. Diese Art der Geschichtsbetrachtung hat der Meister deutlich veranschaulicht in dem einzigen literarischen Werke, das er der Nachwelt hinterlassen hat, nämlich in dem T s c h' u n t c h' i ũ, dem „Frühling- und Herbstbuch“, der Chronik seines Heimatstaates Lu. Der Text dieses Werkes, so wie er uns vorliegt, bietet freilich scheinbar sehr wenig,

nichts als allerlei oft sehr unbedeutende Einzeltatsachen, die auf das trockenste in kurzen Sätzen nach Jahren, Monaten, Jahreszeiten aneinander gereiht sind. Doch ist, wie O. Franke unlängst überzeugend nachgewiesen hat¹²⁶, der geschriebene Text absichtlich von Anfang an in einer eigenen Terminologie kurz und verhüllend formuliert, weil er an sich selbst dunkel sein sollte; daran aber war eine mündliche eingehende Erläuterung geknüpft, die zu überliefern Aufgabe der Schüler blieb. Erst die Erläuterung der kurzen Formeln des ängstlichen Textes gab dem Werke seinen hohen Wert. Die Pointe dieser Erläuterung aber war: „Das Tsch'un tch'ü erklärt Recht und Unrecht, darum ist es wichtig für die Regierung“¹²⁷. Ein Lehrbuch für den Regierenden, das ihn über Recht und Unrecht, über das, was sein soll und nicht sein soll, aufklärt, hat also Konfuzius aus der Geschichte der letzten Jahrhunderte seiner Heimat gebildet. Und in demselben Sinne hat er unfraglich seine Jünger immerfort in der Geschichte Chinas unterwiesen und sie diese Geschichte studieren gelehrt. Aus ihr lernte man die Menschen und ihre Beziehungen und Pflichten, aus ihr sich selbst mit seinen Mängeln und Fehlern kennen.

In diesem Sinne verwertete Konfuzius nicht nur die geschichtliche Ueberlieferung in engerem Sinne, wie man sie damals besaß, sondern ebenso sehr die „Lieder“ der alten Zeit, die später als das sog. *Liederbuch* (*Shi tching*) von ihm redigiert wurden. Den Text dieser Lieder machte er auf eine eigentümliche Weise, die wieder sehr an die Behandlung religiöser Texte in anderen Kreisen erinnert, seinem Zwecke dienstbar, nämlich durch umdeutende Auslegung. Die meisten jener Lieder waren ja naive Volkslieder, die von Liebe und Leid, von Lust und Not des menschlichen Daseins sangen, ohne besondere moralische oder sonstige belehrende Abzweckung. Aber Konfuzius findet in diesen Liedern einen tieferen Sinn, sittliche Warnungen oder politische Winke oder sonstige Fingerzeige für den, der das Leben studiert. Er sagt: „In dem Liederbuch finden sich 300 Lieder, deren Inhalt sich aber in ein Wort fassen läßt, nämlich: hege keine schlechten Gedanken!“¹²⁸. Das letzte Wort ist selbst ein Zitat aus den Liedern¹²⁹, hat aber dort eine sehr beschränkte Beziehung, nämlich auf den Eifer eines Herrschers von Lu um die Pferdezucht. Konfuzius faßt es tiefer. Und so auch sonst. Von seiner Oden-Auffassung sind uns im *Lön yü* einige Beispiele erhalten¹³⁰, die alle zeigen, daß er den Text seinen Ideen anzupassen suchte und es als eine be-

sondere Reife bei den Jüngern ansah, wenn sie aus einem Satze der Lieder eine ethische Lehre erheben konnten.

Es ist daher nicht zu verwundern, wenn der Meister seinen Schülern das Studium der Lieder stark anempfahl: „Kinder, warum studiert ihr nicht die Lieder? Die Lieder können euch anregen; sie können euch die Augen öffnen; sie können euch Gemeinschaftsleben lehren; sie können euch Beherrschung des Hasses lehren; sie lehren das Nächstliegende, dem Vater recht zu dienen, und das Fernerliegende, dem Fürsten recht zu dienen; sie machen uns bekannt mit den Namen von allerlei Vögeln, Vierfüßern, Pflanzen und Bäumen“¹³¹. Seinem eigenen Sohne (Po yü), den der Meister übrigens nicht unter seine Schüler aufgenommen hat, gab er als einzige nachdrückliche Anweisung den Rat, die Oden, speziell die zwei ersten Sammlungen des heutigen Werkes, zu studieren¹³². Die Lieder waren zusammen mit der Geschichte (und der Beobachtung des Li) ein besonders häufiger Gegenstand der Gespräche des Meisters mit den Jüngern, wie uns ausdrücklich gemeldet wird¹³³. Freilich finden wir in unserm Lön yü heute nur sehr wenige Spuren davon.

Aus der Geschichte also, die alten Lieder eingeschlossen, gewinnt der Studierende seine Belehrung über das Leben der Gegenwart und seine Pflichten. Auf diesem Wege gelangt er zum Wissen (*Tschü*). Denn dies ist das Ziel des Lernens. Auch das Wissen ist rein ethisch-praktisch geartet, es ist das Wissen um den Menschen und seine Beziehungen, seine Pflichten. „Was ist Wissen? Der Meister erwiderte: Menschenkenntnis“¹³⁴. „Man muß nicht beklagen, daß man den Menschen nicht bekannt ist; wohl aber wäre es zu beklagen, wenn man die Menschen nicht kennt“¹³⁵.

Die Menschen und ihre Beziehung zu einander kennen schließt nun natürlich wieder eine Menge Einzelheiten in sich. Es handelt sich hier um aufmerksame Beobachtung des Lebens, eine Beobachtung, die durch die betriebenen Studien unterstützt wird. „Der Meister sagte: Beachte, womit jemand zu tun hat; merke auf seine Motive; prüfe, womit er zufrieden ist. Wie könnte ein Mensch wohl (solchem Beobachter) verborgen bleiben? Ja, wie könnte er verborgen bleiben?“¹³⁶ Es handelt sich aber auch um klare Erkenntnis dessen, was dem Einzelnen je nach seinem Stande und Verhältnissen zukommt, um die Erkenntnis der rechten Normen des Lebens. Hier wird Verschiedenes bei verschiedenen Gelegenheiten hervorgehoben.

Das Wichtigste darunter sind die drei Forderungen: Aufrichtigkeit oder Wahrhaftigkeit (*Hsin*), Rechtlichkeit (*I*), Ehrerbietung oder Achtung (*Li*, seiner inneren Seite nach, als die Gesinnung, die dem guten Benehmen zugrunde liegen muß)¹³⁷.

Wahrhaftigkeit ist ein natürlicher Trieb und unerläßlich für jedermann. „Der Mensch ist von Natur aufrichtig.“ „Der Meister sagte: Ich begreife nicht, wie jemand ohne Wahrhaftigkeit auskommen kann. Wenn ein großer Wagen keinen Deichselträger hat oder ein kleiner Wagen keinen Jochhaken, wie können sie sich bewegen?“¹³⁸. Des Verhehlens der wahren Gesinnung hinter liebenswürdigem Aeußeren sollte man sich schämen¹³⁹. Aufrichtigkeit ist ein besonderes Erfordernis im Verkehr mit Freunden, wovon weiter unten noch die Rede sein wird. Es gibt aber freilich Fälle, wo die Wahrhaftigkeit hinter einer höheren Pflicht zurücktreten muß. Hierüber wird ein charakteristischer Beleg mitgeteilt¹⁴⁰. „Der Herzog von Schê äußerte gegen Konfuzius: In unserer Gegend sind wahrhaft aufrichtige Leute! Jemand, dessen Vater ein Schaf gestohlen hat, legt, obwohl sein Sohn, Zeugnis gegen ihn ab. Konfuzius erwiderte: Die Aufrichtigen in unserer Gegend handeln hierin anders. Ein Vater würde das Vergehen seines Sohnes verhehlen, und ein Sohn würde das Vergehen seines Vaters verhehlen. Darin äußert sich ihre Aufrichtigkeit.“

Die Rechtlichkeit (Gerechtigkeit) stellt Konfuzius der Gewinnsucht gegenüber: „Der vornehme Charakter versteht sich auf Gerechtigkeit, der Niedrige versteht sich auf Gewinn“¹⁴¹; oder mit deutlicherer Beziehung auf das Gesetz: „Der vornehme Charakter hält sich an gesetzliche Bestimmungen, der Niedrige hält sich an Gewinnung von Gunst“¹⁴². Es ist also an das strikte und gewissenhafte Beobachten von Rechtsvorschriften und an einen dadurch geschärften Sinn für Rechtlichkeit überhaupt zu denken, der sich durch persönlichen Vorteil und Rücksicht auf Menschen nicht bestimmen läßt.

Das Dritte und Wichtigste ist *Li*, das „Zeremoniell“, hier aber zu verstehen als die innere Kraft der Ehrerbietung und Achtung gegen den Mitmenschen, aus der die äußeren Anstandserweise fließen sollen. Ueber *Li* als die Summe der äußeren Verkehrsregeln ist schon oben (S. 82) im Zusammenhange mit dem mythischen Denken des Philosophen gesprochen. Aber Konfuzius erfaßt das *Li* tiefer. Er sieht hinter den äußeren Formen das Bemühen, dem Mitmenschen die gebührende

Achtung zu erweisen, ihn in seiner Sonderexistenz an der Stelle, die er inne hat, anzuerkennen. Weil Konfuzius die Verkehrsregeln auf diese Weise ansah, legte er einen besonderen Wert auf das Li. Es versteht sich leicht, daß das Li bei dieser Betrachtung in engste Verwandtschaft mit seinem allgemeinen ethischen Prinzip, Jên, Menschlichkeit, treten mußte, es war ja die nächste und weitreichendste Betätigung derselben. Ohne Menschlichkeit ist ihm Li daher wertlos¹⁴³. Die bloß äußerliche Entfaltung der guten Form, wie glänzend auch immer, ist nicht wahres Li. „Ach, die sogenannten Formen! die sogenannten Formen! Meint man, sie bestehen in Edelsteinen und Seide?“¹⁴⁴ Solch eine äußerliche Formbeobachtung kommt erst in zweiter Linie, nämlich wenn das Innere des Menschen Ehrerbietung und Achtung gelernt hat¹⁴⁵. Wenn aber die gute Form aus innerer Achtung geboren ist, dann ist sie für das Menschenleben von ungeheurem Werte. Sie ist das naturgemäße Gewand, in das sich Respekt und Ehrerbietigkeit kleiden. Besäße man dies Gewand der Formen nicht, so müßte der Erweis der Ehrerbietung zu einer Last werden, Sorgsamkeit würde Aengstlichkeit, Kühnheit würde Aufsässigkeit, Gradheit würde Grobheit¹⁴⁶. Beobachtet man dagegen das Schickliche in rechter Weise, so bildet es eine nützliche Grundlage des Gemeinschaftslebens. Die in den Schicklichkeitsregeln sich äußernde Achtung vor dem andern ist dann das rechte Band aller untereinander: „Wenn der vornehme Charakter die Ehrerbietung nicht außer acht läßt, wenn er gegen andre Achtung zeigt und auf diese Weise das Li geübt wird, dann werden innerhalb der vier Seen alle Brüder sein“¹⁴⁷.

Alle Brüder, — das klingt etwas nach Gleichheit und Brüderlichkeit eines rein demokratisch nivellierten Staatswesens. Aber so meint es Konfuzius keineswegs. Denn sein Li übt zugleich einen andern, ganz entgegengesetzten Einfluß. Die guten Formen sind nämlich ebensowohl feste Dämme, die die Standesgrenzen wahren, sie sind eine Hilfe gegen allgemeine Nivellierung. Jeder Stand hat seine eigenen Formen der Achtung und Anerkennung. Sie müssen sorgfältig gewahrt werden. Leute, die sich Umgangsformen und Einrichtungen anmaßen, wie sie ihnen ihrem Stande nach nicht zukommen, sind gefährliche Elemente im Staate¹⁴⁸. Besonders die Hochstehenden müssen das Li in acht nehmen, sie sind seine gebornen Hüter¹⁴⁹. Gelegentlich kann Konfuzius alle Pflichten des vornehmen Charakters dahin zusammenfassen, daß er sich zur Ehrerbietig-

keit gegen andere erziehen müsse, das heißt zu innerlicher Erfassung des Li; auch Yao und Schun, die alten ruhmreichen Kaiser, hätten es nicht weiter gebracht¹⁵⁰. Hier merkt man deutlich die nahe Verwandtschaft des Li mit dem Prinzip der Menschlichkeit, auf die wir vorhin wiesen. Darum wird auch Li als der unentbehrliche Stützpunkt des Charakters bezeichnet: „Besitzt man keine Kenntnis des Li, so fehlt einem jede Grundlage“¹⁵¹.

Indem der strebsame Jünger den Wert jener drei wichtigen Grundforderungen: Wahrhaftigkeit, Rechtlichkeit und Ehrerbietigkeit erkennt, kann er sich selbst nach diesen Normen erziehen. Diese *Selbsterziehung* (*Hsiû shên*, Ausbildung der eigenen Person) ist die beständige praktische Aufgabe des Philosophen. Die einzelnen Züge, welche hierbei hervorgehoben werden, sind folgende: Im Reden sei man zurückhaltend und vorsichtig, eher wortkarg als zur Unzeit gesprächig; das Wort muß immer wahr und zuverlässig sein¹⁵². Im Handeln bedarf es einer sicheren Entschlossenheit (*Min*, Ernst, auf die Sache gerichtet), die in der gesunden Mitte bleibt zwischen hitzigem Uebereifer und scheuer Zurückhaltung¹⁵³. Ferner ist Mut eine unerläßliche Eigenschaft des Weisen: Furcht, Bangigkeit, ängstliche Rücksicht auf sich selbst darf er nicht kennen¹⁵⁴. „Wer das Rechte sieht und tut es nicht, ist ein Feigling“¹⁵⁵. Doch muß der Mut an der Gerechtigkeit gemessen werden, sonst entartet er zur Unbotmäßigkeit (Gewalttat)¹⁵⁶. Der Entschlossenheit und dem Mut nahe verwandt ist die Zuverlässigkeit, das Pflichtbewußtsein (*Tschung*), gelegentlich auch Ausdauer (*Hêng*) genannt¹⁵⁷. In seinem Auftreten ist der Weise würdevoll und gemessen, beständig der Regeln des Li eingedenk, darum aber zugleich auch ehrerbietig und rücksichtsvoll gegen andere. Die Rücksicht mildert sich, wenn nötig, zur Nachsicht (*Kuan*), der Ernst zu gewinnender Freundlichkeit, besonders gegenüber Dienenden¹⁵⁸.

Wenig und vorübergehend nur wird gesprochen von Bescheidenheit oder Demut¹⁵⁹. Doch ist dabei zu bemerken, daß das rechte Gebiet für die Geltung der Demut das Familienleben ist, in dessen näherem Zusammenhange wir sie unter dem Allgemeinbegriffe der „Pietät“ suchen müssen; ferner aber darf man nicht vergessen, daß in den starken Mahnungen, begangene Fehler einzugestehen und sich zu bessern, eine demütige Gesinnung unzweifelhaft eingeschlossen liegt. „Hast du gefehlt, so scheue dich nicht umzukehren.“ „Nicht umzukehren,

wenn man gefehlt hat, das erst heißt wirklich fehlen.“ „Sein eignes Böse muß man bekämpfen, nicht aber das der andern“¹⁶⁰.

Wir haben hiermit einen Ueberblick gewonnen über das, was Konfuzius unter dem Begriffe eines recht gearteten Menschen versteht. Das Bild bekommt aber noch allerlei kräftige Nuancen dadurch, daß wir uns den recht gearteten Menschen nun in verschiedenen Sonderbeziehungen des Lebens stehend denken müssen, durch die unterschiedliche Aufgaben und eine unterschiedliche Ausprägung der Pflichten bewirkt werden.

Der Mensch ist Gemeinschaftswesen (vgl. oben S. 86). Das Gemeinschaftsleben zerlegt sich in verschiedene Gebiete, die wie konzentrische Kreise ineinander liegen. Der innerste Kreis ist die Familie; der nächstweitere die Freundschaft; der weiteste ist das Staatswesen. Die in diesen drei Kreisen zu erfüllenden Pflichten wurden von den Schülern des Konfuzius zu der bis auf den heutigen Tag üblichen Formel von den fünf allgemein geltenden Beziehungen ausgebildet: es gibt fünf allgemeine Lebensbeziehungen mit ihren besonderen Aufgaben, nämlich die Beziehung zwischen Fürsten und Staatsdiener, zwischen Vater und Sohn, zwischen Mann und Frau, zwischen älterem und jüngerem Bruder, zwischen Freund und Freund¹⁶¹. Es ist klar, daß sich diese fünf Beziehungen auf drei Lebenskreise, die oben genannten, verteilen. In jedem dieser drei Kreise gewinnt die Uebung der Tugend ihren besonderen Ausdruck, und nur indem das geschieht, indem „der Fürst Fürst ist und der Minister Minister, indem der Vater Vater ist und der Sohn Sohn“¹⁶², geht das Leben des Ganzen seinen rechten Gang.

Der wichtigste der drei Kreise ist der innerste, das Familienleben. Hier liegt das Fundament des Staates.

Im Familienleben treten drei Beziehungen hervor: die von Vater und Sohn, die von Mann und Frau, die von Brüdern zu einander. Die überherrschende Pflicht auf diesem Gebiete ist die kindliche „Pietät“ (*Hsiao*). Dieser Begriff, der schwer durch einen deutschen Ausdruck voll wiedergegeben werden kann, umfaßt alle Aufgaben des kindlichen Gehorsams und der kindlichen Hilfe in den Formen vollendeter Ehrerbietigkeit. Und zwar erstrecken sich diese Aufgaben nicht nur durch die Lebenszeit der Eltern (die Mutter wird dem Vater meistens angeschlossen), sondern auch über den Tod hinaus, indem für Bestattung und Verehrung der Abgeschiedenen Sorge getragen

werden muß¹⁶³. Die kindliche Pietät ist die „Menschlichkeit“ (Jên) auf dem Boden der Familie, gekleidet in die Formen des Li. Daher heißt es, daß die kindliche Pietät und die Bruderpflicht die „Wurzel der Menschlichkeit“ seien¹⁶⁴. Die kindliche Pietät verlangt nicht nur die äußerlich zu leistende Pflege und Unterstützung der Eltern, sondern vor allem auch eine ehrerbietige Weise, dies zu tun. Erst durch diese Weise und die darin lebende Gesinnung erhebt sich der Mensch über das Tier¹⁶⁵. In den Gesichtszügen soll die Ehrerbietung beständig zu lesen sein. Den Wünschen und Ansichten der Eltern entgegenzutreten, ist dem Sohn nicht gestattet. Zwar mag er leichte Vorstellungen erheben, wo er es für nötig hält; aber wenn er sieht, daß sie auf ihrem Standpunkt beharren, so füge er sich in aller Ehrfurcht und grolle nicht, wenn es ihm Schwierigkeiten macht¹⁶⁶. Je höher die Lebenszeit der Eltern steigt, desto achtsamer und fürsorglicher soll der Sohn werden, einerseits froh, daß sie so lange erhalten bleiben, anderseits besorgt, da ihr Ende immer näher kommt¹⁶⁷. Sind die Eltern dahingeschieden, so müssen die mancherlei Pflichten einer rituellen Bestattung und der darzubringenden Opfer mit derselben Ehrfurcht und Sorglichkeit ausgeführt werden, die man den Lebenden schuldig war. Die innerliche Anhänglichkeit über den Tod hinaus zeigt sich darin, daß der Sohn wenigstens drei Jahre lang an der Lebensweise des Vaters nichts ändert¹⁶⁸.

Von den Pflichten der Eltern, insbesondere des Vaters, gegen die Kinder ist nicht weiter die Rede. Konfuzius setzte wohl voraus, daß die natürliche Liebe zu den Kindern und der hohe Wert der Söhne für die Ahnenverehrung die Eltern von selbst alles werde tun lassen, was hier nötig sei¹⁶⁹. Doch war Liebe für Konfuzius immer mit Strenge verbunden¹⁷⁰.

Das Verhältnis von Vater und Sohn wiederholt sich in den Beziehungen des älteren Bruders zu dem jüngeren. Brüder sollen gütig gegeneinander gesinnt sein, doch liegt der Akzent auf der Unterwerfung (*Ti*) des Jüngeren unter den Aeltern¹⁷¹. In die Einzelheiten wird das Verhältnis nicht verfolgt.

Noch weniger vernehmen wir über die Beziehungen zwischen Gatte und Gattin. Einmal wird, nur beispielsweise, die treue Anhänglichkeit von Mann und Weib gegen einander erwähnt, die (beim Tode des Einen) den Ueberlebenden zum freiwilligen Tode veranlasse; doch wird diese Anhänglichkeit abfällig beurteilt: sie kann nicht das Vorbild sein für einen hochstehenden Mann bei einem Konflikt zwischen persönlichen Beziehungen

und öffentlichen Aufgaben¹⁷². Der Vergleich ist ungeschickt; es äußert sich darin aber deutlich eine gewisse Kühle gegen die eheliche Verbundenheit. Ein andermal sagt Konfuzius: „Mädchen und niedrige Charaktere sind schwer zu behandeln; ziehst du sie freundlich heran, so werden sie unbotmäßig, hältst du sie dir fern, so grollen sie“¹⁷³. Wer hier mit dem Ausdrucke „Mädchen“ gemeint sei (viele Kommentatoren sagen, es gehe auf Konkubinen, obwohl der Ausdruck das nicht direkt beweist), bleibt ungewiß. — Jedenfalls aber trat für Konfuzius das weibliche Geschlecht völlig in den Hintergrund, wie er auch der Töchter oder der Schwestern gegenüber den Brüdern nie Erwähnung tut. Von einer sittlichen Vertiefung der geschlechtlichen Verhältnisse redet er nicht. Nur daß ihm sinnliche Freuden und die Lust am Weibe als der Tugend widerstrebend und hinderlich erscheinen, gibt er deutlich zu erkennen¹⁷⁴.

Soviel über den innersten Kreis, das Familienleben.

Da über hinaus liegt der Kreis der Freundschaft. Die Menschlichkeit, Jên, sucht naturgemäß auch an Freunden sich zu erweisen: „der vornehme Charakter gewinnt durch seine Studien Freunde und fördert seine Menschlichkeit im Verkehr mit ihnen“¹⁷⁵. Als allgemeine Regel gilt, daß man nur seinesgleichen zu Freunden nehmen soll¹⁷⁶, was jedoch nicht sowohl auf äußeren Besitz, als auf Charakter, Neigungen und Beschäftigungen zu beziehen ist. Der Wert der Freundschaft liegt darin, daß der sittliche Charakter durch sie gefördert wird: Freunde sind gleichsam die Werkzeuge, mit denen man an sich arbeitet¹⁷⁷. So ist es denn auch die wesentliche Freundesaufgabe, den Freund nach Kräften zu erziehen: „Tse Kung fragte nach (dem Wesen der) Freundschaft. Der Meister sagte: den Freund soll man pflichtbewußt ermahnen und ihm geschickt den Weg weisen; ist das nicht möglich, dann laß ab und zieh dir selbst keine Schande zu“¹⁷⁸. Weil sittliche Förderung der wesentliche Inhalt des Freundesverhältnisses ist, bildet Aufrichtigkeit die wichtigste Pflicht gegen den Freund. Man muß offen sprechen von den Mängeln und Fehlritten der Freunde. So ist des Konfuzius eigenes Ideal in bezug auf Freunde, kurz ausgedrückt, daß er ihnen Aufrichtigkeit beweisen möchte, und zwei der Jünger des Philosophen äußern sich ebenso¹⁷⁹. Dementsprechend kennzeichnet der Meister auch als nützliche Freunde vor allem die Aufrichtigen, die Ehrlichen und die Erfahrenen, während er vor der Freundschaft mit Affektierten, Leisetretern und Schönschwätzern warnt¹⁸⁰. Man darf sich im Verkehr mit

Freunden ja nicht behaglich gehen lassen; vielmehr ist der Weise auch unter seinen Freunden „gemessen und in sich gekehrt“¹⁸¹. Daß ein Freund dem Freunde in Notfällen beistehe und auch sein Vermögen daran wende, galt dem Meister jedenfalls für selbstverständlich. Heißt es doch von ihm, daß er bei dem Todesfall von Freunden, deren Angehörige nicht über die nötigen Mittel verfügten, selbst das Begräbnis auf sich zu nehmen pflegte. Doch hielt er Gaben und Geschenke unter Freunden für etwas Unwesentliches und zeigte keine besondere Dankbarkeit bei solchen Gelegenheiten („verneigte sich nicht“); nur bei Uebersendung von Opferfleisch (Totenopfer) dankte er nachdrücklich durch Verneigung, weil es mit der Ehrerbietung gegen die Verstorbenen zusammenhing¹⁸².

In dem Staatswesen, dem dritten und weitesten Kreise, vollendet sich der Aufbau des gemeinsamen Lebens und bewährt sich erst recht der Unterbau der Erziehung, die am Individuum, in der Familie und im Freundeskreise stattgefunden hat. Regieren, sahen wir oben (S. 85), heißt: „die rechte Richtung geben“. Wie gibt man einem Volke die rechte Richtung? fragten wir. Die jetzt gefundene Antwort lautet: indem man den einzelnen Faktoren des Staatslebens, dem Individuum, der Familie, der freundschaftlich verbundenen Gruppe, die rechte Richtung gibt. Haben diese das Rechte gefunden, so wirkt sich das im Staatsleben wie von selbst aus. Daher konnte Konfuzius auf die Frage, was eine gute Regierung ausmache, die einfache Antwort geben: „Wenn der Fürst Fürst und der Minister Minister ist, wenn der Vater Vater und der Sohn Sohn ist“; das heißt: wenn jeder an seiner Stelle seinen Platz mit voller Einsetzung seiner sittlichen Kraft ausfüllt¹⁸³. Indes ergeben sich nun doch für die Regierung noch gewisse besondere ethische Fragen, die beantwortet werden müssen. Das wichtigste Erfordernis in dem Verhältnisse von Regierenden und Untertanen ist gegenseitiges Vertrauen. Es ist wichtiger als Verteidigungsmittel, ja selbst als Nahrung¹⁸⁴. Das Ziel der Tätigkeit des Fürsten muß sein, daß er sein Volk glücklich mache; gelingt ihm das, so wird er auch auf Fernwohnende Anziehung üben, daß sie sich unter sein Szepter begeben¹⁸⁵. Um das zu erreichen, muß er sich freilich der Schwierigkeit seiner Aufgabe bewußt sein und in seiner Stellung nicht einfach die Befriedigung der Willkür und Herrscherlaunen suchen. Er muß Widerspruch ertragen können, denn er ist wahrlich nicht unfehlbar und ohne Tadel¹⁸⁶. Doch geht Konfuzius in der Kritik

des Fürsten nicht weit und verweilt bei diesem Thema längst nicht so eingehend und nachdrücklich, wie es später sein Fortsetzer Menzius tut.

Seine Beamten muß der Fürst wählen nach ihrer Begabtheit, also nicht nach persönlicher Gunst oder Abneigung¹⁸⁷. Das Verhältnis des Fürsten zu seinen Beamten bestimmt der Meister im allgemeinen dahin, daß der Herrscher seine Minister nach den Regeln der Schicklichkeit (*Li*) behandeln müsse, daß aber die Minister dem Herrscher mit Gewissenhaftigkeit (*Tschung*) zu dienen hätten¹⁸⁸. Diese Gewissenhaftigkeit besteht vor allem darin, daß man ehrlich und offen mit dem Herrscher verkehrt und ihm über die Dinge, die er wissen muß, reinen Wein einschenkt. „Kann man gewissenhaft sein, ohne Aufklärung zu geben?“ fragt der Meister einmal; und ein andermal antwortet er auf die Frage, wie man Fürsten dienen solle: „Hintergehe ihn nicht und widersetze dich ihm (wenn nötig)“¹⁸⁹. Es ist bemerkenswert, daß der Minister hier zu etwas aufgefordert wird, was der Sohn dem Vater gegenüber nicht tun darf. Die Parallele zwischen dem Verhältnis von Vater und Sohn einerseits, Fürst und Beamten andererseits, die im Prinzip gezogen wird, verblaßt hier. Der tüchtige Minister muß die Kühnheit besitzen, seinem Souverän entgegenzutreten, wenn er verkehrt handeln will. Zur Gewissenhaftigkeit des Ministers gehört ferner, daß er bei der Erfüllung seiner Pflichten nicht an seinen Vorteil denkt, entsprechend dem, was Konfuzius von der Rechtschaffenheit eines vornehmen Charakters überhaupt gefordert hat¹⁹⁰.

Die Haltung der Beamten gegen das Volk muß grundsätzlich bestimmt sein durch Menschlichkeit und Liebe, das höchste Prinzip der Gemeinschaft. Aber die Liebe der Regierung befaßt notwendig auch strenge Festigkeit¹⁹¹. Gewarnt wird der Regierende vor Uebereilung und vor Kleinlichkeit. „Suche die Dinge nicht hastig abzutun und fasse nicht kleine Vorteile ins Auge. Wer die Dinge hastig abzutun sucht, der tut sie nicht gründlich, und wer kleine Vorteile im Auge hat, bringt die Hauptsachen nicht zustande“¹⁹². Entschlossenheit, Klugheit und technisches Geschick sind insbesondere Eigenschaften, die für einen Beamtenposten geeignet machen¹⁹³.

Im letzten Abschnitte des Lön yü läßt Konfuzius sich etwas eingehender aus über die Art, wie die Regierenden ihr Amt handhaben sollen. Er nennt fünf „Vortrefflichkeiten“, deren man sich befleißigen solle. Erstlich Gütigkeit ohne großen Auf-

wand, d. h. der Beamte soll dahin wirken, daß die Dinge, welche dem Volke nützlich sind, ihren vollen Nutzen bringen (voll ausgenützt werden); zweitens Heranziehung zu Diensten ohne Erbitterung des Volkes, indem man nämlich das rechte Maß zu halten weiß; drittens Forderungen ohne Habgier, indem nämlich immer die Neigung, dem Reiche zu nützen, nicht aber persönliche Gewinnsucht als Motiv gespürt wird; viertens Hoheit ohne Hochmut; fünftens würdevolles Auftreten ohne verletzendes Wesen. Dem gegenüber stehen vier „Schlechtigkeiten“, vor denen gewarnt wird. Erstlich Gewalttat, nämlich wenn man Leute tötet für etwas, über dessen Verkehrtheit sie nicht unterwiesen waren; zweitens Bedrückung, nämlich wenn man von Leuten auf der Stelle und ohne vorherige Anmahnung etwas Uebertriebenes verlangt; drittens Beraubung, wenn man nämlich einen leicht hingeworfenen und nicht ernst genommenen Befehl auf die Minute ausgeführt haben will; viertens geizige Knappheit in der Auslohnung für erwiesene Dienste¹⁹⁴. Besonders die vier „Schlechtigkeiten“ lassen einen tiefen Blick tun in die zur Zeit des Konfuzius herrschenden Methoden des gewöhnlichen Beamtentums. —

Das sittliche Ideal des Konfuzius faßt sich zusammen in dem Bilde des „V o r n e h m e n“ (*Tchün tse*), ein Ausdruck, den wir schon mehrfach berührten. Der Vornehme wird, mehr formal, gekennzeichnet als die rechte Verbindung zwischen Charaktergehalt und feinen Formen („Bildung“, *Wén*)¹⁹⁵. Näher geschildert ist er eben der Inbegriff all der Tugenden, die der Pflichtenlehre des Konfuzius eigen sind, und die hier noch einmal mit Hinblick auf den Vornehmen anzuführen überflüssig wäre. Doch seien eine Reihe von Stellen hierhergesetzt, an denen der *Tchün tse* nach mehreren Seiten hin und in ausdrücklicher Weise charakterisiert wird, weil aus ihnen hervorgeht, welche Vorzüge sich für Konfuzius' Urteil besonders eng und naturgemäß mit dem Vornehmen verbanden.

„Der Meister sagte: Der vornehme Mensch hält Rechtlichkeit für das Wesentliche; er betätigt sie unter Beobachtung des Schicklichen; er bringt sie zur Geltung in rücksichtsvoller Weise; er führt sie durch in Wahrhaftigkeit; so ist ein vornehmer Mensch!“¹⁹⁶ — Konfuzius sagte: „Der vornehme Mensch hütet sich vor dreierlei: in jungen Jahren, wenn sein Geblüt unruhig ist, hütet er sich vor Sinnenlust; ist er kraftvoller und sein Geblüt gefestigter geworden, so hütet er sich vor Streitigkeiten; ist er alt geworden und sein Geblüt abgelebt, so hütet

er sich vor Habsucht¹⁹⁷. Konfuzius sagte: „Es sind neun Dinge, auf die der vornehme Mensch bedacht ist: beim Sehen ist er bedacht auf Klarheit, beim Hören auf Verständlichkeit, beim Gesichtsausdruck auf Freundlichkeit, bei seiner Haltung auf Würde, bei seinen Worten auf Zuverlässigkeit, in Berufssachen auf gute Formen, bei Zweifelhaftem auf Erkundigung, bei Anlässen zu Aerger achtet er auf mögliche lästige Folgen, bei Aussicht auf Gewinn achtet er auf Rechtlichkeit¹⁹⁸. Der Meister sprach: „Dreierlei ist es, was der vornehme Mensch verfolgt, und dessen ich noch nicht mächtig bin: Menschenliebe, die sich nicht sorgt, Wissen, das nicht schwankt, Mut, der sich nicht fürchtet¹⁹⁹. „Tse Kung sagte: Kennt der vornehme Mensch auch Haß? Der Meister erwiderte: Freilich kennt er Haß. Er haßt den, der anderer Leute Fehler ausposaunt; er haßt den Mann in niederer Stellung, der seine Uebergeordneten verläumdet; er haßt Leute, die Mut, aber kein Gefühl für das Schickliche haben; er haßt die, welche eigenwillig zufahren und dabei beschränkten Geistes sind²⁰⁰. „Der Meister bemerkte von Tse Tsch'an, daß er vier Züge besitze, die dem vornehmen Charakter eigen seien: in seinem Umgang würdevoll, im Dienst der Höheren ehrerbietig, in der Sorge für das Volk gütig, in dem, was er vom Volke verlangte, gerecht²⁰¹.

Schließlich mögen noch einige Bemerkungen über den vornehmen Menschen hier Platz finden, die von singulärer Art sind und dem Bilde einige Züge hinzufügen.

Obwohl auf der einen Seite betont wird, daß der vornehme Charakter nichts darauf gibt, unter den Menschen bekannt zu sein und eine angesehene Stellung einzunehmen²⁰², so heißt es doch auf der andern Seite (allerdings eine Aeußerung des Jüngers Tse Yung), daß der vornehme Charakter abgeneigt ist, eine niedrige Stellung in der Welt einzunehmen, also Ansehen unter den Menschen erstrebt²⁰³.

Die Ausdrucksweise („er mag nicht einen tief gelegenen Platz einnehmen, wo alles Ueble der Welt zusammenströmt“) erinnert durch das gebrauchte Bild deutlich an das im Tao tê tching im entgegengesetzten Sinne gebrauchte Gleichnis vom Wasser, das die tiefstgelegenen Oertlichkeiten sucht, ein Vorbild des Tao und des taoistischen Weisen²⁰⁴. Konfuzius selbst gibt dem Vornehmen wenigstens das Recht des Ehrgeizes, daß er doch nach seinem Tode genannt und bekannt sein möchte²⁰⁵. Ein eigenartiger Zug des vornehmen Menschen ist ferner, daß er einen freien Blick nach allen Seiten zeigt und nicht parteiisch

urteilt, daß er also, will das Wort besagen, nur die Sache selbst sprechen läßt und nicht durch die Stellung zu der Person bestimmt wird²⁰⁶. Hierher gehört jedenfalls auch die Äußerung eines Schülers, daß er durch Befragung des Po yü, des Sohnes von Konfuzius, gelernt habe, „daß der vornehme Charakter seinen Sohn in einem gewissen Abstand hält“; er zieht den eignen Sohn nicht, weil es sein Sohn ist, in der Behandlung vor, sondern behandelt ihn nach sachlichem Maßstabe, wie irgendeinen andern²⁰⁷. Endlich hebt Konfuzius an dem vornehmen Menschen noch hervor, daß er wohl zu unterscheiden weiß zwischen Reden und Handeln; daß Worte noch keine Taten sind, bedenkt er wohl und wertet daher jedes auf seine Weise, ist aber für sich selbst bestrebt, eher in Taten seine Worte zu übertreffen als umgekehrt²⁰⁸.

Der vornehme Mensch ist sich der Bestimmungen des Himmels bewußt, er ist erwacht zu der Erkenntnis, daß ein Gesetz des Himmels, wir würden sagen: eine sittliche Weltordnung, unter uns herrscht. Diese Einsicht ist ihm wesentlich. „Der Meister sagte: Unmöglich ist es, ein vornehmer Charakter zu sein, wenn man die höhere Weisung nicht kennt“²⁰⁹. Von sich selbst bekennt Konfuzius, daß er erst mit fünfzig Jahren die Weisungen des Himmels gekannt habe²¹⁰. Doch darf man wohl annehmen, daß ein stufenweises Fortschreiten in dieser Erkenntnis vorausgesetzt und bei jener Konstatierung an volle Reife der Erkenntnis gedacht wird. Uebrigens hat der Meister selbst sich nicht eingeschätzt als einen *Tchün tse*. Seine Selbstbeurteilung war sehr bescheiden, er kannte seine Mängel und Fehler. Aber daß er immer strebend sich bemühte, und daß er das Licht, das ihm strahlte, auch anderen leuchtend zu machen suchte, das nahm er für sich in Anspruch²¹¹.

In mündlicher Unterweisung, die gelegentlich und stückweise erfolgte, hat Konfuzius seine Gedanken den Schülern, die sich um ihn scharten, mitgeteilt, nur in Erinnerungen dieser Schüler lebten sie weiter. Doch haben die Schüler der ersten und zweiten Generation bereits das Bedürfnis gefühlt, ihre Erinnerungen schriftlich zu fixieren oder auch zu verarbeiten. Diesem Streben verdanken wir, wie oben schon bemerkt (S. 74), die Abfassung des Werkes Lön yü, in welchem sich, was man von des Meisters Aussprüchen, seiner Persönlichkeit und Lebensweise im Gedächtnis behalten hatte, niederschlug, naive, zunächst in klei-

neren Sammlungen zustande gekommene Aufzeichnungen, als deren Urheber noch deutlich eine Reihe von unmittelbaren Jüngern durchschimmern. Außerdem traten zwei andersartige Werke im Kreise der ersten Jüngergenerationen ins Leben, die uns noch einen Augenblick beschäftigen müssen, nämlich das T'ai hsiô und das Tschung yung, beide früher (S. 76) bereits kurz erwähnt. Die zwei Schriften waren ursprünglich dem Li tchi, dem Werke über Formen und Bräuche, einverleibt, von dem sich aber das Tschung yung schon seit dem 6. Jahrhundert nach Chr. loslöste, so daß später (vom 15. Jahrhundert an) in vielen Ausgaben des Li tchi nur noch der Name dieser Abhandlung geführt wurde, der Text selbst aber dort fehlte. Das T'ai hsiô dagegen bildete immer ein Stück des Li tchi. Als Verfasser nennt die chinesische Ueberlieferung für das Tschung yung mit Einmütigkeit, für das T'ai hsiô wenigstens teilweise den K'ung tchi (Beiname Tse szü), den Enkel des Konfuzius²¹². Am T'ai hsiô werden auch Schüler des Konfuziusjüngers Tsêng ts'an (Tsü yü) beteiligt gewesen sein, wie denn dieser selbst darin lehrend das Wort ergreift.

Jedenfalls sind beide kleinen Werke hervorgegangen aus der Schule des Konfuzius in den ersten Generationen, und zwar bilden sie einen Versuch, die Lehre des Meisters systematisch darzustellen. Daß dieser Versuch gelungen wäre, wird niemand behaupten wollen; aber das Bestreben an sich ist beachtenswert.

Ueber die systematische Behandlungsweise spricht das einleitende Kapitel des T'ai hsiô (angeblich ein Text, der von Konfuzius selber herrührt) mit folgenden Worten: „Alles hat seine Wurzel und seine Verzweigung, alle Dinge haben Ende und Anfang. Wenn man begreift, was Erstes und Letztes sein muß, dann kommt man der Lehre näher.“ Eine in der Natur der Sache liegende Ordnung soll also über die Darstellung herrschen und den Gedankengehalt greifbarer machen. Danach wird ein Leitfaden der Darstellung geboten in folgender Weise: „Das Bestreben der Alten, leuchtende Vortrefflichkeit vor aller Welt zu verherrlichen, zeigte sich darin, daß sie vor allem den Staat gut zu lenken suchten. Um das zu erreichen, mußten sie vor allem ihre Familie in Ordnung halten. Um das zu erreichen, mußten sie vor allem ihre eigene Person erziehen. Um das zu erreichen, mußten sie vor allem das eigene Innere recht leiten. Um das zu erreichen, mußten sie vor allem ihrem Ziel aufrichtig nachstreben. Um das zu erreichen, mußten sie vor allem

ihre Kenntnis möglichst ausbreiten. Ausbreitung der Kenntnis lag in der Erforschung der Objekte.“ Hier wird also ein siebenstufiger Zusammenhang konstatiert, der von der Erforschung der Objekte aufwärts führt bis zur guten Lenkung des Staates. Man erwartet nun, des weiteren eine diesem Zusammenhang nachgehende gründliche Pflichtenlehre entwickelt zu sehen. Aber die Ausführung ist sehr ärmlich. Sie besteht hauptsächlich in der Aneinanderreihung von allerlei Zitaten aus den Klassikern, durch die jene einzelnen Forderungen des siebenstufigen Aufstieges eindrucklicher gemacht werden sollen.

Das Tschung yung besitzt mehr Gehalt selbständiger Gedanken; aber die systematische Entwicklung läßt doch ebenfalls sehr viel zu wünschen übrig. Auch hier deuten einige (aus späterer Zeit stammende) einleitende Worte auf den beabsichtigten systematischen Charakter des Werks: „Diese Abhandlung beschäftigt sich mit den Gesetzen des inneren Lebens, so wie sie in der Schule des Konfuzius überliefert wurden; — das Buch spricht zuerst von dem einen Prinzip; es entwickelt dies sodann und wendet es auf alle Verhältnisse an; zum Schluß faßt es die Vielheit wieder in das eine Prinzip zusammen.“ Danach ist an den Anfang des ersten Kapitels eine Art disponierten Themas gesetzt: „Was der Himmel verhängt hat, das heißt unsre Natur; der Natur sich fügen, heißt den rechten Pfad wandeln; die Uebung im rechten Wandel heißt Unterweisung.“ Von diesem Thema soll das Folgende handeln. Aber der Gedankengang verläuft dann weiter unklar und willkürlich; er bewegt sich meist in Zitaten, die keinen ersichtlichen Zusammenhang mit dem Thema besitzen und allerlei Konfuzianische Lehren wiederholen. (Doch entfernt sich der Autor auch bisweilen [Kap. 24] von den Wegen des Meisters.) Gegen Ende (Kap. 30—32) wird Konfuzius in den höchsten Tönen verherrlicht, bis im letzten Kapitel unter Anlehnung an verschiedene Zitate aus dem Schi tching eine Art mysteriöser Zusammenfassung der höchsten Vollkommenheit gegeben wird. Das Ganze ist nur äußerlich ein Ganzes; innerlich zerfällt es in Einzelbemerkungen und Einzelbetrachtungen, die locker aneinander gefügt sind.

Wenn wir unsrerseits den Inhalt des Tschung yung uns einigermaßen systematisch zu ordnen suchen und ihn dann vergleichen mit den Äußerungen des Konfuzius im Lön yü, so ist eine gewisse Erweiterung des Gesichtskreises nicht zu verkennen. Der Mensch wird mehr, als Konfuzius dies tut, im Zusam-

menhang des Weltganzen betrachtet. Daher wird hier häufig von der „Natur“ des Menschen gesprochen, die ja in dem erwähnten vorangestellten Thema als das, was der Himmel über den Menschen verhängt oder ihm zugewiesen hat, bezeichnet ist. Worin aber des genaueren die Natur des Menschen besteht und wie sie sich zum empirischen Wesen des Menschen verhält, wird nicht klar. Nur daß ihr Idealzustand in Gleichgewicht und Harmonie bestehe, tritt deutlich hervor²¹³. Gleichgewicht herrscht da, wo die geistigen Regungen (Lust und Unlust) noch nicht lebendig geworden sind; Harmonie herrscht, wo diese Regungen in ihren richtigen Grenzen wirksam sind. Ohne daß diese „Regel des Rechten“ (*Tschung yung*) näher untersucht und dargelegt würde, wird sie als der Weg des „vornehmen Charakters“ gepriesen. Aber die Handlungsweise des „vornehmen Charakters“, obwohl danach in manchen Einzelheiten beschrieben, findet keine genetische Ableitung von dem *Tschung yung*. Später wird versucht, den Charakter des „Vornehmen“ zu begründen auf „Wahrhaftigkeit“ als zentrale Eigenschaft. Die eine oder andere Tüchtigkeit (Einsicht, Energie, Liebe zum Guten) wird auch wohl in eine gewisse Beziehung gesetzt zu jener zentralen Macht, aber die Ausführungen bleiben in großer Vagheit stecken und sind widerspruchsvoll, so daß wir nichts damit anfangen können. Der von Aufrichtigkeit voll und ganz durchdrungene Mensch gilt als der „Heilige“ (*Schêng jên*), eine Kategorie, die höher steht als der „vornehme Charakter“ (*Tchün tse*) des Konfuzius. Von seinen Fähigkeiten heißt es: „Nur wer die höchste Aufrichtigkeit auf Erden besitzt, vermag in die eigene Natur völlig einzudringen; wer in seine Natur völlig eindringen kann, vermag auch in andrer Natur völlig einzudringen; wer in andrer Natur völlig eindringen kann, vermag in die Natur der (sonstigen) Wesen völlig einzudringen; wer in die Natur aller Wesen völlig eindringen kann, der vermag den umbildenden und gestaltenden Kräften von Himmel und Erde zur Hilfe zu kommen. Vermag er aber das, dann mag er eine Dreiheit bilden zusammen mit Himmel und Erde“²¹⁴. Der „Heilige“ trifft das Rechte ohne Anstrengung, er begreift etwas ohne die Mühe des Denkens; er wählt das Gute und hält daran fest. Ebenso durchschaut er die Zukunft und erkennt zuvor kommendes Heil oder Unheil. Solch ein zu Himmel und Erde sich gesellender „Heiliger“ ist nach des Verfassers Urteil Konfuzius gewesen, — derselbe Mann, der im Lön yü nicht einmal als ein „vornehmer Charakter“ gelten wollte, dessen Bild

aber hier am Abschlusse des Tschung yung mit dem Glorienscheine übernatürlicher Vortrefflichkeiten jeglicher Art ausgestattet prangt und dadurch wieder einmal zeigt, wie schnell sich eine historische Gestalt vor den Augen blind ergebener Anhänger in ein Phantom verwandeln kann.

5. YEN YING

Als ein Seitenstück und doch zugleich ein Antipode zu Konfuzius verdient der ältere Zeitgenosse desselben, Yen Ying, eine Erwähnung. Er wirkte als leitender Staatsmann in jenem der Heimat des Konfuzius benachbarten Tch'i, wohin auch Konfuzius auf seinen Wanderungen öfters kam (vgl. oben S. 73 f.). Drei Herzögen dieses Landes diente er nacheinander in seinem langen Leben, das etwa die Jahre 580—500 ausgefüllt hat.

Dieser Mann, in erster Linie freilich dem handelnden Leben zugewandt, hat doch zugleich Gedanken über die Pflichten des Gemeinschaftslebens geäußert, die interessant sind dadurch, daß sie sich zum Teil mit denen des Konfuzius decken, zum Teil ganz andre Wege gehen. Yen Ying (oder Yen tse, der Meister Yen) betrachtet als Grundlagen des gemeinsamen Lebens die Uebung der Menschenliebe (*Jên*), der Gerechtigkeit (*I*) und der Ehrerbietigkeit (*Li*). Das sind Pflichten, die auch bei Konfuzius im Mittelpunkt seiner Lehre standen. Zwar werden diese drei bei Yen Ying einfach nebeneinander gestellt, während bei Konfuzius die Menschenliebe oder Menschlichkeit das tragende Prinzip des Gemeinschaftslebens war, Gerechtigkeit und Ehrerbietigkeit aber Einzelforderungen (vgl. oben S. 85 f.). Ebenso fehlen bei Yen tse allerlei Zwischenglieder der gedanklichen Entwicklung, z. B. der bildende Wert des Studiums. Wir haben bei Yen tse mit einer viel einfacheren, grobkörnigeren Natur zu tun, was sich auch sehr bezeichnend kundgibt in seiner kräftigen Zurückweisung der „Studierten“, die Sophisten seien und deren verzwickte Meinungen man nicht zur Richtschnur nehmen könne²¹⁵. Dieser bekannte scharfe Ausfall richtete sich in erster Linie gerade gegen Konfuzius. Yen Yings Auffassung der Pflichten geht nicht von geschichtlichen Studien aus und bietet uns keine durchdachte Lehre, sondern ist das einfache Resultat einer warmherzigen Lebensbetrachtung, die nur wesentliche Punkte beachtet. Um so mehr ist interessant, daß seine Grundforde-

rungen mit gewissen Weisungen des Konfuzius zusammenfallen. Die Menschlichkeit, welche Yen tse an die Spitze seiner sittlichen Grundforderungen stellt, ist vor allem Barmherzigkeit gegen Notleidende, Frierende und Hungernde, Arme und Schwache, ja selbst gegen leidende Tiere²¹⁶. Die Ehrerbietigkeit (*Li*) faßt Yen Ying als Beobachtung der im Volke herrschenden Sitte, die für die Menge die notwendige Richtschnur des Lebens sei!²¹⁷ Er prägte den recht bemerkenswerten Satz: „Das, wodurch die Menschen sich vor den Tieren auszeichnen, sind die Sitten (*Li*)“. Die Einzelforderungen des Gemeinschaftslebens ordnen sich für Yen tse nach den „fünf Beziehungen“, die wir auch bei Konfuzius fanden (S. 96), nämlich nach dem Verhältnis von Landesfürst und Beamten, von Eltern und Kindern, Bruder und Bruder, Gatte und Gattin, Freund und Freund. Alle diese Beziehungen gehören ihm eng zueinander, das heißt, sie müssen immer miteinander gehen und nebeneinander gelten, dürfen einander nicht stören und ausschließen. Die hier entstehenden Probleme werden nicht weiter verfolgt.

Als Minister, der dem Fürsten seinen Weg zu beleuchten hat, läßt sich Yen Ying besonders darüber aus, wie der Fürst sich zu seinen Beamten und dem Volke zu verhalten habe. Was er hier sagte, und auch mit Einsetzung seiner Persönlichkeit energisch in der Praxis vertrat, ist sehr ideal. Der Fürst muß das Wohl des Volkes über seine eigene Person stellen. Sein Ziel muß sein, das Volk zu lieben und ihm Freude zu bereiten: „Keinen höheren Zweck gibt es als das Volk zu lieben und keine edlere Handlungsweise als das Volk zu erfreuen“²¹⁸. Die Beamten ihrerseits sollen dem Fürsten so ergeben sein, daß sie ihn höher stellen als die eigene Person. Darum aber dürfen sie ihm auch ja nicht schmeicheln und in allem zustimmen, sondern müssen seinen Irrtümern und Fehlern, auch auf die Gefahr hin, seine Gunst zu verlieren, entgegenzutreten. Schmeichelei und Günstlingswesen bekämpft Yen Ying kräftig. Ebenso tritt er lebhaft ein gegen ungerechte Bestrafungen und willkürlich übertriebene Urteilsfällungen. In alledem herrscht unzweifelhaft ein Geist, der dem des Konfuzius verwandt war.

Dagegen finden wir nun einen merkwürdigen, sehr stark hervortretenden Sonderzug bei Yen tse, der ihn in vielfachen Gegensatz zu dem Weisen von Lu brachte.

Das ist sein Prinzip des einfachen Lebens, der Sparsamkeit und Mäßigkeit. Er verlangt Einfachheit in

der Kleidung, so daß man zufrieden ist, wenn der Körper bedeckt und vor Kälte geschützt wird, aber nicht an Putz und Schönheit denkt; er verlangt Einfachheit im Wohnen, so daß man nur trachtet, sich vor der Feuchtigkeit des Bodens und vor der Unbill der Witterung zu bewahren; er verlangt Einfachheit in der Nahrung, so daß man nicht übermäßig dem Wilde und den Fischen nachstellt, wodurch die Geister der Natur, der Wälder und Berge, der Flüsse und Teiche erzürnt würden. Um solchen Mahnungen vor allem dem Fürsten gegenüber Nachdruck zu geben, verlegt er diese Mäßigkeit und Anspruchslosigkeit in die alte Zeit und läßt die vorbildlichen „drei Herrscher“ des frühesten Altertums als ihre Vertreter erscheinen²¹⁹. Bei diesen Mahnungen zur Einfachheit wirkt deutlich die Sorge um das Volk mit, dessen Abgaben ja den Luxus der Fürsten bezahlen mußten, während Yen tse den Landesherrn gerade zur Mäßigkeit in der Besteuerung bewegen möchte. Doch ist Yen Ying auch von sich selbst aus deutlich ein Anwalt der Einfachheit und Selbstzügelung. Alles Uebermaß, alle Extravaganz widerstrebt ihm. Daher verlangt er auch in solchen Dingen Einschränkung und vernünftiges Maßhalten, die für Konfuzius und dessen Jünger den größten Kostenaufwand unbedingt forderten, nämlich in den T r a u e r b r ä u c h e n und in der Pflege der M u s i k. Es sei nicht recht, sagt Yen Ying, daß man die Bestattung der Toten mit einem so ausgedehnten und kostspieligen Ritual umgebe, daß die Lebenden davon mehr zu leiden hätten, als es den Toten nütze. Ebenso sei es unrecht, die Musik in luxuriöser Weise zu betreiben, was wohl hauptsächlich auf glänzende Veranstaltungen bei Hofe ging, wovon wir bei Mê Ti mehr hören werden. In diesen Punkten seien die Konfuzianer sehr zu tadeln²²⁰.

Das Streben nach Vereinfachung des Lebens, nach Beseitigung des Luxus nicht nur, sondern einer feineren Lebensweise überhaupt, damit auch ein gewisser Gegensatz gegen Kunst, scheint eine Unterströmung des chinesischen Wesens jener Tage gewesen zu sein, die länger anhielt. Schon Lao tse hatte etwas davon. Die Sonderlinge, welche nach Lön yü 185,6 schon zu Lebzeiten des Konfuzius sich bemerklich machen, suchten gleichfalls fern von dem gewöhnlichen Treiben die Möglichkeit eines einfachen, beschränkten Lebens in einfacher körperlicher Arbeit. Bei dem Philosophen Mê Ti werden wir dem gleichen Thema wieder begegnen. Und noch zu Menzius' Zeit hören wir von einer solchen Philosophenrichtung, von Leuten, die bei

grober Arbeit und ärmlicher Gewandung ein Vorbild dafür sein wollten, daß jedermann den Acker bauen und sich seinen Lebensunterhalt selbst bereiten solle, und die gegen den Luxus sowohl wie gegen die „Studierten“ als scharfe Gegner auftraten²²¹. Das sind Symptome einer überreifen, ermüdeten Kultur, die uns daran erinnern, daß die Jahrhunderte, mit denen wir hier zu tun haben, in China bereits das Ende einer lange ausgetragenen Epoche bezeichnen.

6. MÊ TI

Neben den bekannten Repräsentanten der altchinesischen Philosophie, Lao tse und Konfuzius, haben, wie wir schon in der Einleitung bemerkten, noch ganz andere Gestalten gestanden, deren Bild später verdunkelt wurde und heute wenig mehr beachtet ist, obwohl sie ein Fortleben in der Geschichte wohl verdienten. Einige geringere unter diesen, Têng Hsi und Yen Ying, haben wir bereits erwähnt. Aber da sind noch mehr und größere. Der bedeutendste dieser weniger gekannten dürfte Mê Ti sein, den ein moderner chinesischer Gelehrter (Hu Shih) „vielleicht einen der größten Geister, die China je hervorgebracht hat“, nennt²²².

Mê Ti (auch Meh Ti, Mo Ti, Mi Ti transskribiert, in Latinisierung Micus, von Mi tse, „Meister Mi“) hat im fünften Jahrhundert vor Christo gelebt. Sein Geburts- und Todesjahr sind nicht bekannt, doch muß er ungefähr geboren sein um die Zeit, als Konfuzius starb, und sein Lebensende wird um 400 v. Chr. zu suchen sein²²³. Er war also ein Zeitgenosse des Enkels von Konfuzius, von dem oben (S. 104) im Zusammenhang mit den Werken Tschung yung und T'ai hsiô die Rede war. Den größten Teil seines Lebens hat er in dem Staate Lu, der Heimat des Konfuzius, zugebracht, wo er auch nach großer Wahrscheinlichkeit geboren wurde. Doch ist er einige Zeit in dem südlich benachbarten Staate Sung Beamter gewesen und hat sich auch an den Höfen einiger anderen Feudalfürsten zeitweilig aufgehalten; manchmal scheint er, ähnlich wie Konfuzius gegen Ende seiner Jahre, ein Wanderleben geführt zu haben.

Seine Gedanken entwickelte er in der Unterweisung von Schülern, denen er auch die Weiterüberlieferung anheimgab. Die Zahl seiner Schüler soll sehr groß gewesen sein, und was wir heute als die Werke des Mê Ti besitzen, hat sich in ihrer Mitte gebildet. Dabei konnte nicht ausbleiben, daß sich auch

allerlei fremdes Gedankengut den Worten des Meisters ansetzte. Den Untersuchungen chinesischer und japanischer moderner Kritiker und der Analyse von A. Forke verdanken wir die Ausscheidung dieses Fremdgutes. Bei manchen Fürsten seiner Zeit war Mê Ti angesehen und von Einfluß; doch fand er keinen, der seine Lehre ernsthaft in die Praxis umzusetzen versucht hätte. Es ging ihm da ähnlich wie Konfuzius. Uebrigens aber zeigt das Bild seines Geistes ganz andere Züge als wir sie bei jenem beobachteten.

Mê Ti ist eine stark religiös angelegte Natur. Das Dasein einer höchsten Gottheit, die über Welt und Menschen waltet, ist ihm eine feststehende Tatsache. Er nennt die höchste Gottheit „Himmel“ (*T'ien*) und sieht in dem atmosphärischen Himmel über unsern Häuptionern eine Art sinnenfälligen Beweises ihrer Existenz. Doch faßt er den „Himmel“ als ein persönlich geistiges Wesen nach Menschenart, aber ins Große und Reingute gesteigert. Er ist der Hort der moralischen Ordnung, die er durch Lohn und Strafe aufrecht erhält. Darüber hinaus aber — und das ist merkwürdig genug — nimmt Mê Ti als gewiß an, daß dieser Gott die Menschen liebt. Sie gelten ihm als seine Kinder. Aus Liebe zu ihnen sorgt er für sie, gibt ihnen immer wieder das Nötige, und waltet väterlich über ihrem Schicksal. Seine Vergeltung ist ein Ausfluß seiner Liebe. Daß er zugleich allweise, allgegenwärtig und unentrinnbar, allwissend ist, versteht sich von selbst²²⁴.

Der Glaube an diesen gütigen höchsten Gott, den Mê Ti offenbar nicht nur theoretisch und intellektuell, sondern mit der ganzen Wärme persönlicher Frömmigkeit festhält, ist eine der Quellen für den bezeichnendsten Zug seiner Philosophie, nämlich für die Forderung, daß die Menschen einander lieben sollen. Davon wird nachher weiter zu reden sein.

Neben (oder besser unter) dem höchsten Gott kennt nun Mê Ti noch mancherlei andere übersinnliche Wesen, denen man gleichfalls Verehrung schuldig ist. Das sind die Geister der Natur, z. B. der Berge und Flüsse, des Erdbodens und der Feldfrüchte, dazu aber auch die Geister der Verstorbenen, die Ahnen. Geister und Ahnen sind weiser und mächtiger als der Mensch und nehmen an der Weltregierung des höchsten Gottes, insbesondere an der moralischen Lenkung durch Vergeltung, tätigen Anteil²²⁵.

Auf die Probleme, welche sich aus der Kollision seines Gottesglaubens mit dem wirklichen Leben ergeben, geht Mê Ti nicht

tief ein. Das Vorhandensein des Bösen in der Welt, der ungerechte Gang des Schicksals, das Leiden der Guten und der Triumph der Bösen wird wenig oder gar nicht ernstlich erwogen. Nur eine Frage dieser Art wird lebhafter erörtert, nämlich die Frage nach der Bestimmungsfreiheit des Menschen gegenüber dem Willen des Jenseits, dem „Schicksal“ (*Ming*). Zwar kann unser Philosoph hier natürlich das letzte lösende Wort nicht sprechen; aber er vertritt doch energisch den Standpunkt, daß der Wille der Gottheit oder der Geister, obwohl zweifellos wirksam in der Welt, darum keineswegs eine starre Vorherbestimmtheit und Unabänderlichkeit einschließe, wobei ja jede Verantwortlichkeit aufgehoben wäre, sondern daß der Mensch sich sein Schicksal doch selbst schaffe und damit Verdienst erwerbe oder sich verschulde, wonach dann die Vergeltung der höheren Mächte einsetze. Mê Ti hält es für praktisch ungemein wichtig, daß man in dieser Frage richtig urteile, denn alles Gemeinschaftsleben werde durch den Glauben an ein starres übermächtiges Schicksal und durch den Determinismus zerrüttet und vernichtet. Solche Ansicht „ist eine Lehre für Frevler“. Mê Ti wendet sich an dieser Stelle in seiner Polemik gegen Konfuzianer, welche aus gewissen, bei Konfuzius unzweifelhaft vorhandenen Ansätzen zum Determinismus (vgl. S. 79) entschiedene Konsequenzen gezogen hatten²²⁶.

Gehen wir nun von den religiösen Voraussetzungen des Mê Ti über zu seinen im engeren Sinne philosophischen Auffassungen, so haben wir da zunächst festzustellen, wie und auf welchem Wege der Philosoph seine Einsicht gewinnt. Denn darüber hat er eine bestimmte Vorstellung, sozusagen eine Methodenlehre, ausgebildet. Anlässlich seiner Polemik gegen den Fatalismus (Kap. 35) sagt er: „Wenn man eine Lehre kritisieren will, so muß man dafür eine feste Methode besitzen. Ohne diese kann man zwischen Wahrem und Falschem, Vorteil und Nachteil nicht unterscheiden.“ Mê Tis Methode nun besteht darin, daß man jede Frage nach drei Gesichtspunkten untersucht. Der erste ist der Gesichtspunkt des Ursprungs; dabei prüft man die Erfahrungen und Aussprüche der weisesten Männer des Altertums und stellt fest, wie sie sich zu der Frage verhalten. Der zweite ist der Gesichtspunkt des Grundes; dabei prüft man, wieweit die Tatsachen der Sinneswahrnehmung (der empirischen Kenntnisse) für oder gegen die aufgeworfene Frage sprechen. Der dritte ist der Gesichtspunkt

der praktischen Anwendung; dabei prüft man, ob sich aus der Anwendung einer Theorie in Rechtswesen und Verwaltung Vorteile oder Nachteile für die Allgemeinheit ergeben²²⁷.

Diese Untersuchungsmethode ist sicher nicht übel, obwohl Mē Ti's eigenes Beispiel an vielen Stellen zeigt, daß man bei ihrer Anwendung auch große Mißgriffe begehen kann²²⁸. Am meisten charakteristisch für ihn ist der dritte Gesichtspunkt. Mē Ti legt großes Gewicht darauf, daß man Theorien nicht einfach aus sich selbst entwickle und dann als gültig hinstelle, sondern daß man sie in der Praxis ausführe und damit erprobe, was sie wert seien. Er findet sehr treffende Worte für den großen Unterschied zwischen rein gedanklicher Beschäftigung mit Problemen und dem wirklichen Ausführen, zwischen Reden und Handeln, Abstraktionen und dem harten Boden des Tatsächlichen. Er bemerkt einmal: „Man spricht einem Menschen Kenntnis zu, nicht weil er Dinge zu benennen weiß, sondern weil er mit ihnen umzugehen vermag.“ Wir werden diese Vorliebe für Erprobung an der Wirklichkeit, die schließlich immer vor allem eine Probe auf Vorteil oder Nachteil sein wird und deshalb bei Hu Shih den Namen „Pragmatismus“ trägt, an der zentralen Stelle von Mē Ti's Lehre deutlich wieder herrschend finden.

Sich kontrollierend nun an solcher Methodenlehre stellt Mē Ti eine eigenartige Gesellschafts- und Pflichtentheorie auf, die eine Physiognomie zeigt nicht unähnlich gewissen sozialen Theorien moderner Zeit. (Deshalb haben auch Bearbeiter wie E. Faber und A. David, wenn gleich ohne zureichende innere Berechtigung, geradezu den Namen Sozialismus darauf angewandt.)

Unterbaut wird die ganze Theorie des gesellschaftlichen Lebens durch eine Art geschichtlichen Rückblicks auf die ältesten Zeiten, auch dies ein modern-wissenschaftlich anmutender Zug. Im frühesten Altertum, sagt Mē Ti, lebten die Menschen ähnlich den wilden Tieren, sie wohnten in Höhlen oder auf Hügeln, benutzten Felle als Kleidung, flochten sich Gürtel aus Pflanzenfasern und aßen die Früchte, die die Natur ihnen bot. Daß sie aus diesem Zustande zur höheren Zivilisation erhoben wurden, verdankten sie einer Reihe weiser und kraftvoller Männer, die in der Erinnerung der Späteren als Könige der Urzeit erscheinen. Diese „Kulturheroen“, wie die moderne Wissenschaft solche Gestalten nennen würde, lehrten die Leute Häuser bauen, Kleidungsstoffe herstellen, das

Feuer zur Bereitung von Speisen benutzen, Waffen für die Jagd und zur Verteidigung anwenden, Wagen und Schiffe bauen u. dgl. m.

Wie der Mensch nun durch den Einfluß einzelner Großer über das äußerliche Lebensniveau des Tieres erhoben wurde, so ging es auch in geistigen Dingen. Ursprünglich herrschte nämlich ein beständiger Streit aller gegen alle, eine allgemeine Anarchie. Meinung stand gegen Meinung, Absicht gegen Absicht, Ich gegen Ich. Keiner unterstützte den andern, belehrte den andern, ließ ihn an seinem Besitze teilnehmen. Man lebte nach allen Seiten in Zwietracht und Feindschaft, selbst die Familien waren von Haß zerrissen. Die trüben Erfahrungen, die man so machte, führten aber schließlich dazu, daß man ein Haupt an die Spitze einer Gruppe von Menschen stellte, die dadurch nun einen festen Zusammenhalt bekamen. Daraus entwickelte sich allmählich ein Staatsorganismus mit einem Fürsten (dem „Himmelssohne“) und seinen Beamten. Die führenden Persönlichkeiten waren naturgemäß Leute von besonderen Gaben und besonderen sittlichen Qualitäten, eine Hilfe und ein Vorbild für den gemeinen Mann²²⁹.

So ungefähr stellt sich Mê Ti den Uebergang des Menschen aus ursprünglicher Roheit zu zivilisiertem Gemeinschaftsleben vor, und aus dieser Vorstellung leitet er nun die für das gemeinsame Leben geltenden Grundforderungen ab. Nur infolge der Beherrschung der Vielen durch Einzelne, nur infolge der Leitung der Unbegabten durch Begabte ist es zu einem Fortschritte gekommen. Darum muß es immer in der Gemeinschaft Herrschende und Untertanen, Führende und Geführte geben. Aber alle Leitung ist begrenzt, relativ: über jeder Autorität steht eine höhere Autorität, selbst über dem Kaiser steht der Himmel. Jeder Gebietende hat also auch wieder zu gehorchen; aber vor allem freilich gebührt es den großen Volksmassen, zu gehorchen. Doch soll der Gehorsam nicht blind sein. Auch der Mann aus dem Volke soll aufmerken, wenn ein Vorgesetzter Unrecht tut, und soll darüber Vorstellungen machen; auch der Mann aus dem Volke kann eine wertvolle Idee haben und soll sie dann der Obrigkeit mitteilen. Im ganzen jedoch muß der Weg des Gehorsams und der Gefügigkeit für die Massen bewahrt bleiben. Die Regierten müssen fest zu den Regierenden halten, ihren Weisungen nachkommen und dem entgegentreten, was jene mißbilligen. Auf diese Weise wird der Zusammenschluß gewahrt. Gruppenweise hält man

zueinander, die Gruppen wieder vereinigen sich unter höherer Leitung, bis alles einheitlich zusammenläuft in der Spitze, dem „Sohne des Himmels“.

Damit nun aber diese Einheit wirklich zustande komme, bedarf es vor allem dessen, daß der Platz der Führenden richtig besetzt werde. Nur die Fähigsten und Besten dürfen zu Beamten ernannt werden. Dem Tüchtigen freie Bahn zur Führerschaft, aber zurück von solchem Platze mit dem Unfähigen! Reichtum, Familienansehen, berühmter Name befähigen an sich noch nicht zum Amtsträger. Mê Ti bemerkt: als Schlächter, Köche u. dgl. stellt man nur Leute an, die diese Berufe gut gelernt haben und verstehen; für hohe Staatsämter aber verwendet man nur zu oft irgendwelche Verwandte oder Günstlinge von Fürsten und Mächtigen. Wie wenn es so viel leichter wäre, einen Beamtenposten auszufüllen, das Reich zu verwalten und das Volk zu regieren, als ein Handwerk auszuüben! Vielmehr soll man zu Führern nur begabte Leute nehmen, die zugleich tugendhaft und vorbildlich leben, die Erfahrung haben in den betreffenden Geschäften und auch gute Redner sind. In der Regel werden solche Männer aus dem Gelehrtenstande hervorgehen. Das darf indes nicht unverbrüchliche Regel sein. Hauptsache ist nicht die soziale Schicht, aus der der Mensch stammt, sondern Begabtheit und Gesinnung. Die Besten, in welchen Volksschichten sie sich auch finden, müssen in den Dienst der Gemeinschaft gestellt werden. Mê Ti weist auf Beispiele des Altertums hin, wo einfache Handwerker, etwa ein Fischer oder Ziegelbrenner, ein Koch, ein Maurer, zu den höchsten Stellungen gelangt seien, weil sie tüchtig und ehrenhaft waren.

Hat nun aber jemand die nötigen Eigenschaften, und kann er die leitende Stellung ausfüllen, dann gebühren ihm auch gewisse Auszeichnungen, die die Untergebenen ihm neidlos zugestehen müssen. Solche Auszeichnungen sind: überragender Rang, hohes Gehalt, besondere Machtbefugnisse. Dergleichen ist nötig, damit die Menge vor den Führern Respekt empfinde, und damit diese ihren Willen in dem, was sie für gut und richtig halten, auch durchsetzen können²³⁰.

Nachdem Mê Ti den Aufbau des Gemeinschaftslebens soweit gekennzeichnet hat, kommt er zu der Hauptsache. Denn — so etwa ist sein Gedankengang — wenn dieser Gemeinschaftsbau dauerhaft aufgeführt werden soll, so bedarf es dazu vor allem eines gewissen Mörtels, der die Bausteine eng und fest miteinander

der verbindet. Eine innere Gemeinschaftskraft muß da sein²³¹. Und welche? Es muß die Kraft gegenseitiger Menschenliebe sein, die alle untereinander eint.

Von Menschenliebe (*Jên*) hörten wir auch schon bei Lao tse, Konfuzius und Yen Ying. Hier aber, bei Mê Ti, bekommt sie einen ganz neuen Akzent und wird mit ganz anderer Energie in den Vordergrund gerückt. Auch wählt unser Philosoph einen andern Ausdruck als das wohl etwas kühl klingende „*Jên*“; er gebraucht den Ausdruck „*Ai*“, welcher die Liebe mehr als Affekt ausdrückt, und er nennt sie noch stärker verdeutlichend „*Tchien ai*“, die „einigende, zusammenfassende, allgemeine Liebe“ (Forke), um damit die Signatur seiner Philosophie ebenso klar wie eigenartig zu prägen. Die enigende, allgemeine Liebe ist die Signatur der Lehre Mê Tis geblieben, sie hat ihn für seine Landsleute immer charakterisiert, um ihretwillen wird er von den Gegnern vor allem angegriffen, sie gibt ihm in der Geistesgeschichte Chinas seine Stelle.

Die meisten Uebel im Staat wie in jeder kleineren Gemeinschaft, sagt unser Philosoph, gehen hervor aus dem Mangel an gegenseitiger Liebe. Weil sie lieblos sind, darum überwältigen die Starken brutal die Schwachen, darum verspotten und verachten die Reichen das Elend der Armen, darum sind die Vornehmen übermütig gegen die Geringen, darum betrügen die Schlaunen die Törichten. Daß überall Zwietracht herrscht, selbst zwischen Fürst und Beamten, zwischen Vater und Sohn, zwischen Bruder und Bruder, daß auf diese Weise eine schreckliche Entartung eingetreten ist, woher kommt es? Alles aus dem Mangel an gegenseitiger Liebe. Jeder liebt nur sich und das Seine. Wenn dagegen jeder den andern wie sich selbst liebte, so würden alle jene Uebel wegfallen und das ganze Volk würde glücklich werden. „Wenn man alle Bewohner des Reiches veranlassen könnte, sich zu gegenseitiger Liebe zusammen zu tun und andere ebenso zu lieben wie sich selbst, würden sie dann noch wohl unkindlichen Sinn zeigen? Würde es dann noch unfreundliche Personen geben? — Würden noch Diebe und Räuber existieren? Wenn man das Haus anderer wie sein eigenes ansieht, wer würde es da noch bestehlen? Und wenn man fremde Persönlichkeiten seinem eigenen Ich gleichstellt, wer würde da noch Gewalttätigkeit üben?“

So weist Mê Ti auf die gegenseitige Liebe als die Kraft, die ein Staatswesen zu innerer Gesundheit und Blüte bringen müsse. Aber er bleibt dabei nicht stehen. Er blickt über die

Landesgrenzen hinaus und fordert, daß die Beziehungen von Staat zu Staat und von Volk zu Volk ebenso durch allgemeine Liebe geregelt werden. Damit wendet er sich gegen den K r i e g. Allerdings macht er hier nun einen bemerkenswerten Unterschied: er ist entschiedener Gegner jedes Angriffskrieges, dagegen erlaubt er den Verteidigungskrieg, er erlaubt auch, kleinen Staaten, die durch Eroberungsgelüste mächtigerer bedroht werden, Hilfe zu leisten, so wie er selbst militärische Strafexpeditionen, wo sie nötig sind, billigt. Aber d e r Krieg, der weitaus der gewöhnlichste war, der Krieg zum Zwecke der Eroberung und Machtvermehrung, der Krieg, durch den der Starke den Schwachen zu überwältigen trachtet, solch ein Krieg gilt ihm durchaus als verwerflich. Auch hier liegt die Ursache an dem Mangel allgemeiner Liebe. Sie muß darum über die Landesgrenzen hinüber sich geltend machen. Aber weil man solche Liebe zu den Angehörigen eines fremden Staates nicht kennt, darum halten die Menschen Kriegstaten geradezu für etwas Bewunderungswürdiges, Hohes, Edles. Doch wie liegt die Sache in Wahrheit? Stehlen, Rauben, Morden im beschränkten Maßstab, das gilt für Verbrechen und wird verurteilt und bestraft. Aber Raub, Kampf und Mord im großen, das gilt als Krieg und wird damit ruhmvoll und berechtigt; es wird für die Nachwelt aufgezeichnet als etwas Glänzendes und füllt die Geschichtswerke. Das ist gerade so, wie wenn jemand schwarz und bitter in geringen Mengen für schwarz und bitter erklärt, in großen Mengen aber es weiß und süß nennt! Mächtige Staaten, die ihre schwächeren Nachbarn mit Krieg überfallen, handeln um nichts besser als ein reicher Gewaltmensch, der arme Leute ihrer Habe oder ihres Lebens beraubt, weil er stark genug dazu ist²³².

Wenn Mê Ti die allgemeine gegenseitige Liebe als das Heilmittel für die menschliche Gemeinschaft bezeichnet, so weiß er wohl, daß es damit keine einfache Sache ist. Er hört seine Gegner sagen: „Solche Liebe wäre freilich etwas Schönes, aber sie ist auch das Schwierigste auf der Welt.“ Kann er einen Weg weisen, wie die allgemeine Liebe in den Menschen zu wecken wäre?

Wir sahen oben, daß Mê Ti die Aufforderung zur Liebe aus der religiösen Vorstellung von der Liebe Gottes zu den Menschen ableitet (S. 111). Ohne Zweifel ist für ihn selbst diese Gedankenverbindung wichtig genug. Er führt aus, daß der „Himmel“ dem Menschen ein Vorbild sein müsse. Nun wolle

der Himmel offenbar, daß die Menschen einander lieben und fördern sollen, da er selbst alle Menschen liebe und ihnen helfe. „So ist es klar, daß nach dem Wunsch des Himmels die Menschen sich lieben und unterstützen, aber nicht sich hassen und schädigen sollen.“ Mê Ti steht in diesem Gedankengange so ziemlich auf demselben Boden wie Jesus in Mt. 5, 48. Hätte er diese enge Verbindung der Ethik mit der Religion durchgeführt, so würde man ihn zwar nicht, wie Hu Shih in seinem Enthusiasmus einmal tut, einen Religionsstifter nennen können²³³, wohl aber hätte seine Pflichtenlehre dadurch ein warmes religiöses Lebensblut bekommen, so wie man es eigentlich von der religiösen Anlage des Mê Ti erwarten sollte. Aber tatsächlich läßt unser Philosoph da, wo er die Motive zur allgemeinen Liebe behandelt, die Verbindung mit der Religion völlig fahren und greift einen anderen Faden auf, dem er vielleicht mehr Haltbarkeit zutraute. Das Motiv zur Erweisung gegenseitiger Liebe sieht er in der Erkenntnis, wie *n ü t z l i c h* solche Liebe für alle sein müsse. Es steht nämlich für ihn fest: „Wer andere liebt, dem vergilt man mit Liebe, wer ihnen Vorteil bringt, dem vergilt man mit Vorteil; wer andere haßt, dem vergilt man mit Haß, und wer ihnen schadet, dem vergilt man mit Schaden. Was ist dabei schwierig? Die einzige Schwierigkeit ist, daß die Herrschenden ihre Regierung und die Gelehrten ihr Handeln nicht danach einrichten“²³⁴. Wenn nun die „Edlen“ auf dieser Bahn mit gutem Beispiele vorangingen und die Fürsten das Volk dazu durch Lob und Belohnungen anfeuertem oder durch Strafen warnten, so würde im Laufe einer einzigen Generation leicht ein totaler Umschwung in der Haltung der Menschen gegeneinander zu erzielen sein, so daß sie alle sich gegenseitig lieben und einander unterstützen würden. „Ihr Drang würde so stark sein wie der des Feuers, nach oben zu steigen, und der des Wassers, herabzusinken, und ließe sich durch nichts in der Welt hemmen“²³⁵.

Als eine Stütze seiner Meinung führt Mê Ti an, daß doch auch sonst Menschen, wo sie sich davon einen Vorteil versprechen, sich viel gefallen ließen, wie z. B. viele Beamten die sonderbarsten Launen ihrer Herrscher getragen und sich darein gefunden hätten²³⁶. Wie sollte man dann nicht zur Uebung allgemeiner Liebe bewogen werden durch den Blick auf die unabsehbaren Vorteile, die sich sicher daraus entwickeln würden? Ferner weist er hin auf die großen Vorbilder der Könige des Altertums. Sie hätten sich in vollkommenster Liebe für ihr Volk bemüht

und aufgeopfert, wie die Taten eines Yü, eines Wên Wang, eines Wu Wang bezeugten. Das sei also ein wohl gangbarer Weg, den man heute eben nur wieder einschlagen müsse.

Daß die meisten Schäden des Gemeinschaftslebens in dem Mangel an allgemeiner gegenseitigen Liebe ihren Grund haben, fiel Mê Ti nicht schwer nachzuweisen. Solange man also einfach einem rationalen Kalkül folgte und die Kraft und Eigenart des Affektes ganz beiseite setzte (wie Mê Ti tut), schien die Begründung der allgemeinen Liebe auf die Erwägung des allgemeinen Vorteils einwandfrei. Nur vielleicht nicht in der Anwendung auf den Eroberungskrieg, denn der scheint doch dem lieblosen Eroberer Vorteil zu bringen. Aber Mê Ti bemüht sich nachzuweisen, daß der scheinbar aus einem Kriege erzielte Gewinn immer illusorisch und der Nachteil weit überwiegend sei. Die Vernichtung von Menschen, Tieren, Vorräten, Gebäuden, fruchtbaren Feldern u. a. ist so ungeheuer, daß kein Gewinn an Beute und Land dagegen aufkommt. Vom Standpunkt der Menschheit aus ist also der Krieg als etwas durchaus Schädliches zu betrachten und darum zu verwerfen. Menschenliebe und freundliches gegenseitiges Betragen der Staaten muß den Kriegen ein Ende machen²³⁷. Allgemeine Menschenliebe, hervorgerufen durch die Einsicht, wie vorteilhaft sie für alle sei, gilt Mê Ti also als die Retterin aus den Nöten des Gemeinschaftslebens. Eine Hilfsmacht für die Herstellung der allgemeinen Wohlfahrt führt er aber daneben noch ins Feld, der er auch keine geringe Bedeutung beimißt, nämlich das Prinzip des Maßhaltens und der Einfachheit. Hierdurch meint Mê Ti die Produktivität des Volkes sehr erhöhen und die Volkskraft mehren zu können.

Wir bemerkten die Tendenz auf Einfachheit und Einschränkung des Luxus schon bei Yen Ying. Hier bei Mê Ti tritt sie nachdrücklicher und radikaler hervor²³⁸.

Alles nicht unmittelbar zum Leben Notwendige, alles was nur dem Schmuck und dem Genusse dient, also Luxus, Kunst und Ueberfluß verwirft Mê Ti und sucht dahin zu erziehen, daß man es ablehne und unterdrücke. Nicht als ob er gegen die Verfeinerung des Daseins durch solche Mittel unempfindlich gewesen wäre; aber er meint, es sei ein Genuß, dem Einzelne sich auf Kosten der großen Masse des Volkes hingäben, und das Wohl des Volkes leide darunter. Die Kraft des Arbeiters, die das den Massen unmittelbar Notwendige produzieren sollte, würde durch Verwendung im Dienste des Genußlebens Ein-

zelner vergeudet, und der wahre Volkswohlstand gehe so zurück. Die Mittel zu Genußsucht und Wohlleben würden ferner durch Steuern und Abgaben aus dem Volke erpreßt, während die einfachen Leute zugleich oft aus Mangel am Nötigsten zugrunde gingen. Wieder meint der Philosoph in den Herrschern des Altertums Vorbilder des echten Ideals zu sehen. Sie, versichert er, seien in Kleidung, Wohnung, Speise und Trank, Herstellung von Geräten und Waffen immer nur auf das Nötige, Zweckentsprechende bedacht gewesen, und ebenso hätten sie die Handwerker zu strenger Einfachheit angehalten. Dagegen sähe man regelmäßig bei den berühmten Tyrannen des Altertums die bösen Beispiele von Luxus, Ueppigkeit und Genußleben. Das müsse den Späteren eine Warnung sein.

Besonders gegen zwei Aeüßerungen des Luxus trat Mê Ti lebhaft auf und zog damit den besonderen Zorn der Konfuzianer auf sich, nämlich gegen Musik und gegen prunkvolle Begräbnisse.

Wenn hier Musik erwähnt wird, so geht aus den Worten des Philosophen hervor, daß er vor allem festliche Musik am Hofe von Fürsten und hohen Herrn im Auge hat, Aufführungen, die die Großen in ihrem Kreise zu ihrer Vergnügung veranstalteten. Musik ist für Mê Ti nur der besonders markante Zug üppiger Feste der Vornehmen, wie er denn auch Tänze und Pantomimen im Zusammenhange mit der von ihm verpönten Musik erwähnt. In Gegensatz dazu stellt er die einfachsten Lebensbedürfnisse des Volkes und die Aufgaben der gewöhnlichen Berufsarbeit. Diese leiden unter der Musik: der mit Musikaufführungen verbundene Kostenaufwand wird der Notdurft des Volkes entzogen, und die Ausführung der Musik entzieht viele Leute der nötigen Berufsarbeit, einmal die Musiker (die, wie es scheint, gezwungen und ohne Bezahlung tätig waren), sodann die Veranstalter und die Gäste der Vergnügungen, die an Erfüllung der Amts- und Menschenpflichten gehindert, dagegen zu üppiger Untätigkeit verleitet würden. „Durch Musik“, sagt Mê Ti, „werden die Hungrigen nicht satt, die Frierenden nicht gekleidet, die Müden nicht gekräftigt“²³⁹. Das soll heißen: indem man sich den Musikbelustigungen hingibt, vergißt man und vernachlässigt man die so gewichtigen elementaren Bedürfnisse des Volkes; üppige Genußsucht unterdrückt das Mitgefühl und die Verantwortlichkeit.

Neben der Musik bekämpft unser Philosoph sehr energisch die bestehenden Trauergebräuche, ihre pomphafte Verschwen-

dung und die sozialen Nachteile in ihrem Gefolge. Auch hierbei muß man die chinesischen Sitten der Zeit vor Augen haben. Die Veranstaltung eines Begräbnisses war in China von jeher, wenn die Verhältnisse es erlaubten, sehr kostspielig. Bei vornehmen Toten verwendete man mehrere Särge, sogenannte äußere und innere; man entfaltete gewaltigen Luxus in Gewändern und Decken für den Toten, in Seidenstickereien für Zelte und Baldachine, in Herrichtung der oft hügelartig großen und parkartig angepflanzten Grabstätten, auch in wertvollen Gaben, die den Toten ins Grab begleiteten. Ausdrücklich wird von Mê Ti erwähnt, daß bei den gestorbenen Fürsten zu den Totengaben auch getötete Menschen gehörten. Ferner mußten sich die Angehörigen allerlei Trauersitten unterwerfen, die den Körper angriffen und eine empfindliche Unterbrechung der Berufstätigkeit nötig machten. In manchen Fällen dauerten die gewissenhaft innegehaltenen Trauerriten drei Jahre lang. In alledem sieht Mê Ti eine Schädigung des Volkslebens. Durch die großen Ausgaben für den Beerdigungsluxus erfolgt Verarmung, nötige Arbeiten werden versäumt, Scheunen und Speicher leeren sich, während die Felder un bebaut liegen, Hausstand und Handwerk werden vernachlässigt. Kostbarkeiten, die man den Toten mit ins Grab gibt (Mê Ti hebt hervor: steuerpflichtige Güter, die aber der Steuer entzogen werden!), sind ein Raub an den Lebenden. Die langen Trauerzeiten, während deren Mann und Frau nicht in ehelichem Verkehr stehen durften, bedeuten eine Geburtenhemmung und eine Verminderung der Bevölkerung, ein großer Nachteil des Landes! Auch entarten Justiz und Verwaltung, da die Beamten so häufig und lange ihren Pflichten nicht nachkommen können. Um seinen Reformen den nötigen geschichtlichen Hintergrund zu geben, bekämpft Mê Ti die Meinung, daß auch die alten Idealherrscher schon so üppig und umständlich bestattet wurden; im Gegenteil wären Männer wie Yao, Schun und Yü ganz einfach und unzeremoniell zu Grabe gebracht worden²⁴⁰.

Bemerkenswert ist, was der Philosoph in diesem Zusammenhange über das Festhalten traditioneller Sitten und Einrichtungen im allgemeinen sagt. Es scheint ihm durchaus nicht unter allen Umständen empfehlenswert, überkommene Gewohnheiten beizubehalten. Gäbe es doch unter den China durchsetzenden und an China grenzenden Barbarenstämmen altüberlieferte Sitten genug, deren Abschaffung jeder Chinese sehr wünschenswert finden werde. Hier

erwähnt er allerlei recht Interessantes. „In alter Zeit lag östlich von Yüeh (also in der heutigen Provinz Chekiang) das Land Tschên mu. Wenn dort ein ältester Sohn geboren war, so zerstückelte und verspeiste man ihn; man hielt das für gut für die (etwaigen) jüngeren Brüder. Wenn der Großvater starb, so nahm man die Großmutter auf den Rücken und setzte sie aus, indem man behauptete, daß man mit der Frau eines Geistes nicht zusammen wohnen könne. — Südlich von Tsch'ü lag das Reich der Leute von Yen. Wenn deren Verwandte starben, so ließen sie ihr Fleisch verwesen und warfen es weg, dann begruben sie die Knochen. Dadurch konnte man sich den Namen eines pietätvollen Sohnes erwerben. — Westlich von Tch'in war das I-tchü-Reich. Starb dort ein Verwandter, so schichtete man Holz und Reisig zusammen und verbrannte die Leiche. Wenn der Rauch nach oben ging, so hieß es, daß er (der Tote) in weite Ferne emporsteige. Auf diese Weise konnte man zum pietätvollen Sohne werden“²⁴¹. Dergleichen Sitten, obgleich altehrwürdig, würden doch jedem Chinesen gefühllos und ungehörig erscheinen, argumentiert Mê Ti, woraus man ersehe, daß Sitten als solche durchaus nicht über aller Kritik stünden.

Um seinen Anhängern einen festen Anhalt zu geben, stellte Mê Ti selbst einige einfache Regeln zusammen, wonach man bei Beerdigungen verfahren sollte, das Nötige erfüllend, aber das Ueberflüssige vermeidend, „weder die Interessen der Toten noch die der Lebenden schädigend“²⁴².

Hiermit haben wir die für Mê Ti besonders charakteristischen Gedanken überblickt. Er hat mit ihnen keinen geringen Eindruck auf seine Zeit gemacht. Eine starke Schule ging von ihm aus, die „Mehisten“ (*Mê tchiâ*), die einzige Philosophenschule des chinesischen Altertums, wie Hu Shih bemerkt, welche nach dem Namen ihres Stifters genannt ist. Seine Anhänger galten als besonders begeistert für ihren Meister; Huai nan tse, der spätere taoistische Schriftsteller, bemerkt von ihnen, daß sie für ihren Lehrer ins Feuer gesprungen wären oder sich in Schwerter gestürzt hätten. Sein Ansehen stand dem des Konfuzius anfänglich nicht nach²⁴³, ja manche gaben ihm in der Reihe der Philosophen den Ehrenplatz an der Spitze, vor Konfuzius. Später veränderte sich das. Doch die weiteren Schicksale seiner Schule und seiner Lehre werden zu seiner Zeit unsre Aufmerksamkeit beschäftigen, hier haben wir noch nicht mit ihnen zu tun.

7. YANG TSCHU

Dem Idealisten Mê Ti steht wie ein Gegenpol ein Mann aus ungefähr derselben Zeit gegenüber, von dem wir leider nur ungenügende Kenntnis besitzen, der Philosoph Yang Tschu (der Beiname „Tse tchü“, der ihm bei Mayers, Chinese Readers Manual, gegeben wird, kommt ihm nicht zu). Dieser Denker muß zur Zeit des Menzius ein Ansehen genossen haben, das dem des Mê Ti nicht nachstand, denn es heißt bei Menzius: „Die Worte des Yang Tschu und des Mê Ti erfüllen das ganze Land; wer es nicht mit Yang hält, der hält es mit Mê“²⁴⁴, weswegen er auch seine ganze Kraft eben der Bekämpfung dieser beiden „Extremisten“ weiht. Infolge solcher erfolgreichen Polemik ist die Person und Lehre des Yang Tschu später noch mehr als die des Mê Ti der Mißachtung und dem Dunkel verfallen. Von seinem Leben wissen wir heute so gut wie gar nichts weiter, als daß er am Hofe des Fürsten von Liang im Staate Wei (Gegend des heutigen Kai fêng fu) gewohnt hat und dort ein Haus mit Garten, eine Gattin und eine Nebenfrau besaß; das mag ca. 300 v. Chr. oder etwas später gewesen sein²⁴⁵. Seine Gedanken, die er selbst wohl nur mündlich seinen Schülern vorgetragen hat, sind eingebettet in das Werk eines andern Philosophen auf uns gekommen. Sie machen heute das siebente Buch der Äußerungen des Lieh tse aus, von dem weiter unten die Rede sein wird. Dazu fügen sich noch einige anderswo aufbewahrte Anekdoten. Außerdem hören wir, wie schon bemerkt, bei seinem Gegner Menzius Einiges über ihn.

Yang Tschu kennt keine göttliche Lenkung und Ordnung der Welt; ebensowenig achtet er jene idealen Werte und Ziele, denen so mancher sein Leben weiht und opfert, wie Ruhm und Ehre, Macht und Ansehen, Gelehrsamkeit und Forschung. Er nimmt den Menschen so, wie er sich empirisch in dieser Welt vorfindet; er nimmt jeden nach seiner Individualität. Jeder Einzelne muß nach seiner individuellen Anlage dem irdischen Leben so viel Gutes abgewinnen, wie ihm möglich ist, also sein individuelles Leben möglichst günstig zur Geltung bringen. Er trägt in sich gewisse Neigungen, Triebe, Anlagen. Das ist die in ihm zum Vorschein kommende Natur, und ihr nachzugeben, ist für ihn das Normale, das worin er sein Leben wirklich genießt. Faßt man andere, künstlich vorgestellte Ziele ins Auge, z. B. reich zu werden, geehrt zu wer-

den, die Familie und die Nachkommen groß zu machen, so ist man ein Tor, der die Wirklichkeit für Phantome hingibt. Bietet ja doch das Leben sogar dem, der es recht auszukosten weiß, nicht besonders viel des Guten²⁴⁶. Wer sich aber über das Notwendige hinaus noch durch das Gerede und die Schranken des menschlichen Herkommens und der menschlichen Verblendung oder durch Trugbilder vom Jenseits hindern läßt im Ergreifen des möglichen Lebensgenusses, der macht sein Leben selbst zu einem Kerker und sich zum eingesperrten Verbrecher.

Die Bedürfnisse des Menschen sieht Yang Tschu vor allem in der Befriedigung der Sinne. „Laß deine Ohren hören, was sie begehren! Laß deine Augen sehen, was sie begehren! Laß deine Nase riechen, was sie begehrt! Laß deinen Mund reden, was er begehrt! Laß deinen Leib genießen, was er begehrt! Laß deinen Willen tun, was er begehrt“²⁴⁷. Die Unterdrückung der natürlichen sinnlichen Ansprüche (wobei der „Geist“ als sechster Sinn gezählt wird wie in Indien der Manas) ist die schlimmste Tyrannei: man versagt der Natur des Menschen, wozu sie angelegt ist. Doch sind Yang Tschus Sinnenansprüche bescheidener, als man nach solchen Aeüßerungen annehmen könnte. Er ist durchaus kein dissoluter Genußmensch, sieht vielmehr den rechten Weg in einer vernünftigen Mitte zwischen Armut und Reichtum. Diese beiden bringen ja ihre besonderen Nachteile mit sich, während ein gemäßigter, verständiger Lebensgenuß sich über beide erhebt: „Freue dich des Lebens und mache es dir behaglich, denn wer es versteht, es sich behaglich zu machen, fragt nicht nach Reichtum“²⁴⁸. Auch fehlt dem Yang Tschu keineswegs ein warmes Gefühl für seine Mitmenschen, und er rechnet tatkräftige Hilfe zu den natürlich gesetzten Aufgaben des Lebens. „Ein altes Wort sagt: die Lebenden sollen sich übereinander erbarmen; im Tode muß man voneinander lassen. Dies Wort ist treffend. Der Erweis gegenseitigen Erbarmens aber besteht nicht in dem bloßen Gefühl; vielmehr soll man fähig sein, dem Erschöpften Erquickung zu verschaffen, dem Hungrigen Sättigung, dem Frierenden Wärme, dem Elenden ein Fortkommen. Daß man im Tode voneinander lassen muß, will nicht sagen, daß man einander nicht betrauern soll. Aber man braucht den Toten keine Perlen und Edelsteine in den Mund zu legen, sie nicht in gestickte Seidengewänder zu kleiden, keine Schlachtopfer für sie zu bringen und keine prächtigen Gerätschaften für sie aufzustellen“²⁴⁹. Wer zufällig reich

geboren ist, der tut am besten, seinen Reichtum in der angenehmsten Weise, indem er möglichst viele daran teilnehmen läßt, zu verbrauchen, aber nicht sein Herz daran zu hängen. So war der Lebenslauf des Tuan Mu schu, der sein gewaltiges Vermögen frisch und fröhlich in lauter Genuß für sich und viele andre umsetzte, beständig Gäste unterhielt, Verwandte und Nachbarn unterstützte, schließlich all seine Besitztümer verteilte und als ein gänzlich mittelloser Mann starb. Man mußte Geld zusammenschießen, um ihn zu beerdigen. Er aber, sagt Yang Tschu, stand hoch über seinen Vorfahren, die das große Vermögen angesammelt hatten, er hat von seinem Leben den rechten Gebrauch gemacht, obgleich die Masse ihn nicht begriff ²⁵⁰.

Die sogenannten „höheren Bestrebungen“ der Menschen, die durch das Herkommen gepriesen werden und woran so manche verblendeterweise ihr Leben verschwenden, „die Welt in Ordnung bringen“, die menschliche Gesellschaft verbessern, den Staat reformieren zu wollen, — all dergleichen ist nichtig. Der Weise bildet sich nicht mehr ein, er „könnte was lehren, die Menschen zu bessern und zu bekehren“, — was haben denn die Berühmtheiten der Vorzeit, die sich solchen Bestrebungen ergaben, Leute wie Yao und Schun selbst, oder wie der große Yü, wie der Herzog von Tschou, wie Konfuzius, was haben sie weiter davon gehabt, als ein rastloses mühseliges Leben, Kampf und Widerwärtigkeit, Verfolgung und Undank? Zwar erwarben sie sich dadurch einen Namen bei der Nachwelt, aber ein berühmter Name ist nichts gegen die Wirklichkeit des Lebens²⁵¹.

Vor allem zieht ja d e r T o d durch alle solche Bemühungen der Menschen immer wieder einen Strich. Der Tod ist der große Gleichmacher, dem alle menschlichen Ideale Seifenblasen sind, der erbarmungslos umstößt und vernichtet, die starke Gegenmacht gegenüber dem Leben. Darum muß man keine großen Bahnen anlegen in dieser Welt, keinen hohen Aspirationen nachjagen, welche einem das Leben erschweren und verbittern. Man suche die Freude des Lebens nach seiner Anlage und seinen Umständen.

Yang Tschus Lebensanschauung ist nicht so oberflächlich, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte. Sie hat eine tiefere Wurzel.

Der Philosoph ging von dem taoistischen Gedanken aus, daß alles Dasein durchdrungen und beherrscht wird von

der Urmacht des Tao, die zahllose Gestaltungen schafft und in ihnen zur Erscheinung kommt. Die Individualität jedes Wesens wird also durch die Art, wie das Tao gerade an dieser Stelle sich äußert, begrenzt und bestimmt. Daraus folgt als wichtigstes Leitmotiv für jedes Dasein, daß es dem Tao in ihm folgen muß (*naturam sequi*). Das Tao nun gibt sich kund in dem, was wir Triebe, Neigungen, Anlagen nennen. Dem nachzuleben fordert das Tao, und es lohnt dem Folgsamen mit Genuß. Hier allein ist also der feste Standpunkt, den ein Mensch einnehmen kann, alles andere ist unsicher, ist Chimäre. Theorien aufzustellen über das Dasein ist zwecklos, wir verstehen nichts weiter davon, müssen vielmehr Leben und Tod als etwas Gegebenes hinnehmen und das Beste daraus machen. Aber dem Leben, solange es unser ist, die Wendung zu geben, die das Tao in uns fordert und zu der es durch unsre Eigenart drängt, soviel vermögen wir. Gut ist also das, was unsrer Eigenart zusagt und Befriedigung bringt, das Gegenteil ist böse; denn jenes ist Wille des Tao, dieses Widerstand gegen das Tao.

In der fragmentarischen und unzureichenden Wiedergabe der Gedanken des Yang Tschu, wie sie uns Heutigen vorliegt, kommt die taoistische Ableitung der Einzelheiten freilich nicht hinreichend zur Geltung. Doch begegnen uns Aussprüche genug, in denen die taoistische Voraussetzung zwischen den Zeilen zu lesen ist; hie und da gewinnt sie auch ganz deutlichen Ausdruck. Die Abhängigkeit des Individuellen von dem in ihm wirksamen Tao ist dargelegt in den Worten: „Meine Individualität gehört mir nicht zu eigen, denn im Laufe meines Lebens muß ich sie notwendig zur (in ihr angelegten) Entwicklung bringen“²⁵². Im Anschluß daran wird noch weiter die Abhängigkeit der Individualität von inneren und äußeren Faktoren ausgeführt. Darum entfernen sich die Einzelnen auf ihrem Lebenswege auch so sehr voneinander, daß des einen Befriedigung des andern Tod sein würde²⁵³. Ein andermal drückt der Philosoph seinen Glauben an die Determination durch das Tao so aus: „Im Leben finden wir den Unterschied von weise und töricht, vornehm und gering; im Tode finden wir die allgemeine Gleichheit von Verwesung und Auflösung. Beides (das Los im Leben wie im Tode) steht gleichermaßen nicht in unsrer Macht. Darum: das Lebende geht nicht aus sich hervor, das Tote ist nicht durch sich tot, die Weisen sind nicht aus sich weise, die Toren nicht aus sich töricht, die Vornehmen nicht aus sich vornehm, die Geringen nicht aus sich gering“²⁵⁴. So malt

Yang Tschu denn auch die Menschen der allerältesten Zeit, von denen er annimmt, daß sie allgemein den richtigen Weg instinktmäßig gegangen seien, als Leute, die „ihrer Neigung folgten und ihren natürlichen Wünschen nichts in den Weg legten, die sich nichts versagten, was ihrer Individualität wohlthat. Da sie kein Haſchen nach Ruhm kannten, so folgten sie ruhig ihrer Natur und widerstrebten nicht dem, was die Kreatur gern hat“²⁵⁵. Wenn die zerstreuten kleineren Stücke, die hin und her im Buche des Lieh tse von Yang Tschu reden, als authentische Zeugnisse gelten dürften²⁵⁶, so hätten wir da Aussagen, in denen der Philosoph ganz deutlich die Sprache des Taoismus redet. Indes darf man sich auf jene Fragmente nicht sicher verlassen.

Man hat die Philosophie des Yang Tschu gelegentlich als „Pessimismus“ bezeichnet. Dies Wort würde unsern Philosophen aber doch wohl verkehrt charakterisieren. Er hat durchaus nichts Düsteres, Schwermütiges an sich, vielmehr steht er, wie jenseits des moralisch Guten und Bösen, so bis zu einem gewissen Grade auch jenseits der Erwägung von Glück und Unglück und sucht sich und seine Jünger vielmehr zu einem ruhigen, überlegenen Hinnehmen der Schicksale des Lebens zu erheben. Auffallend ist die Aehnlichkeit mancher seiner Gedanken mit der altindischen Schule der Cārvākas²⁵⁷. Indes sind die Parallelen leicht verständlich als Ausdrücke derselben Geistesgestimmtheit, wie sich ja auch sonst allerlei Verbindungslinien von Yang Tschu aus ziehen lassen, zu Epikur hinüber wie zum Qoheleth des Alten Testaments, ja selbst bis zu Max Stirner.

8. LIEH TSE

Das Buch, welches unter dem Namen des Lieh tse erhalten ist, macht einen sonderbaren Eindruck auf abendländische Leser. Zunächst wird darin eine philosophische Lehre von dem Urprinzip der Welt im Unterschiede von der empirischen Welt vorgetragen, eine Lehre, die Lieh tse seinen Schülern auf deren Wunsch hinterlassen haben soll, als er im Begriff stand, seiner Heimat, dem Staate Tschêng, Lebewohl zu sagen, um nach Wei überzusiedeln. Diese lehrhaften Erörterungen gehen dann aber allmählich in Erzählungen über, und diese kurzen Erzählungen füllen nun das ganze weitere Buch. In ihnen wird das Anekdotenhafte gelegentlich ausdrücklich auf eine Belehrung

hinausgeführt, oft aber bleibt es auch einfach bei der Geschichte, deren Pointe eben für sich sprechen muß. Manchmal steht Lieh tse im Mittelpunkt der Anekdote, dann aber auch ganz andere Männer, z. B. Konfuzius, Têng Hsi, Lao tse, der „gelbe“ Kaiser (eine mythische Figur des Altertums) u. a. Ein ganzer Abschnitt des Buches hat es auch, wie wir oben schon sahen, mit Yang Tschu zu tun. Die einzelnen Anekdoten zeigen unter sich keinen Gedankenzusammenhang oder gar Gedankenfortschritt, doch trägt die Pointe meistens eine taoistische Färbung. Einige indes sind auch ganz farblos. So fesselnd und lehrreich sie auch vielfach (sowohl psychologisch wie kulturgeschichtlich) sind, haben sie als Ganzes doch etwas Willkürliches und Verwirrtes. Zuweilen bemerkt man im Inhalt des Buches auch Widersprüche. — Bei solcher Sachlage kann es nicht überraschen, daß sowohl von chinesischer wie europäischer Seite Zweifel an der Authentizität des Buches und selbst an der Existenz eines Philosophen Lieh tse geäußert wurden²⁵⁸. Da er aber bei Tschuang tse, dem weiterhin zu besprechenden Autor des ausgehenden vierten Jahrhunderts, sehr oft erwähnt wird, so suchte man ihn als eine freie Schöpfung der Phantasie des Tschuang tse hinzustellen. Dem widerstreitet jedoch manches, z. B. der gar nicht allegorisch zu verstehende Name Lieh. Die überwiegende Mehrzahl der chinesischen Historiker sowohl wie der europäischen Sinologen haben daher an der Historizität des Mannes und an der Echtheit der von ihm überlieferten Worte festgehalten. Doch wird man freilich das Buch Lieh tse ansehen müssen als eine mit allerlei späterem Gute vermengte Tradition aus der Schule des Philosophen, nicht als ein Werk seiner Hand. Die Ausscheidung des dem Lieh tse fremden Gutes ist unter solchen Umständen für uns natürlich eine schwierige Aufgabe, manches wird wohl immer unsicher bleiben. (Seinen Titel „Wahre Schrift von der [die Welt] durchströmenden Leere [dem Tao]“ hat Lieh tses Buch erst im 8. Jahrhundert erhalten.)

Ueber Persönlichkeit und Lebenslauf des Lieh tse wissen wir höchst wenig. Sein voller Name soll Lieh Yü k'ou gewesen sein. Er gehörte dem Staate Tschêng an und muß dort (nach einer Erzählung des Buches) gelebt haben unter einem Minister Tse Yang, der, wie wir sonst aus sicherer Quelle wissen, im Jahre 398 ermordet worden ist²⁵⁹. Genauer läßt sich seine Lebenszeit nicht feststellen.

In seinen Gedanken und Lehren schließt sich Lieh tse offenbar vorwiegend an die Weisheit der Tao-Lehre, speziell an das

Tao tê tching an, von welch letzterem viele Stellen wörtlich bei ihm wiederkehren²⁶⁰. Aber eine bewußte Beschränkung auf eine bestimmte Lehrrichtung kennt er nicht. Er nimmt frei von vielen Seiten, er läßt auch ebenso frei sein eigenes Nachdenken und seine eigenen Eindrücke spielen.

Den Eingang des Buches bildet, wie schon angedeutet, eine tiefsinnige Betrachtung über das Ursächliche und Beharrende im Wandel des Werdens und Vergehens. Es ist natürlich das Tao, obwohl der Name nicht gebraucht wird. Der dunkle Satz aus Tao tê tching Kap. 6 wird herangezogen: „Der Geist des Tales (der Leere), der nicht stirbt, heißt das Urweibliche; des Urweiblichen Eingang heißt des Weltalls Wurzel; ganz zart ist es, einfach nur daseiend, und mühelos tritt es in Wirkung“²⁶¹. In allem Entstehen und Untergehen der phänomenalen Welt wirkt also, so sagt der Philosoph, ein unerzeugtes und unwandelbares Ueberphänomenales, das letzte Eine, das uns Unerreichbare. Alles für uns Erkennbare, das grundlegend zu sein scheint für die Weltvorgänge, wie Kraft, Form, Stoff, muß als sekundär angesehen werden gegenüber jenem Ersten. Indem Kraft, Form, Stoff ins Dasein traten, zunächst noch ungesondert voneinander, herrschte eine Art Chaoszustand der Urmaterie. Auf dies Chaos wendet Lieh tse das Wort des Tao tê tching an: „Blickt man danach, so bemerkt man es nicht, horcht man darauf, so hört man nichts, greift man danach, so faßt man es nicht“²⁶². Weiterhin sucht er dann klar zu machen, daß jenes Urletzte das „Nichtseiende“ darstelle (so wie ja das Tao auch gern formuliert wurde), denn es liegt jenseits aller unserer positiven Aussagen und Vorstellungen. In dem Nichtseienden liegen alle Gegensätze des Seins undifferenziert vereint, als eine allwissende und allmächtige Potenz. — Man könnte nun hieraus schließen, daß Lieh tse einen zeitlichen Anfangspunkt der phänomenalen Welt annehme, damals nämlich, als aus dem Nichtseienden das Seiende hervorging, und entsprechend dann auch ein zeitliches Ende. Aber in einem fingierten Gespräche zwischen dem alten Herrscher T'ang und dessen Minister Hsiâ Tchi (Anfang von Abschnitt 5) läßt er sich anders aus. Auf die Frage nach dem absoluten Anfang oder Ende der Welt antwortet er agnostisch und meint, daß die Begriffe Anfang und Ende relativ seien. Ähnlich urteilt er über die Grenzen des Räumlichen: Da man über alles Begrenzte hinaus immer noch wieder ein Etwas setzen müsse, so komme man nie ans Ziel und könne sich ein

räumliches Abgeschlossensein nicht denken. So spricht er auch an anderen Stellen. Das Leben erscheint ihm als ein beständiges Auf und Nieder der verschiedenartigsten Gebilde. Was entsteht, das vergeht auch wieder. Ob aber ein letztes Ende ist? Das wissen wir nicht. Doch ist wahrscheinlicher, daß der Prozeß ewig weitergeht. Für die Einzelexistenz aber kommt notwendig ein Ende. Es ist töricht, sein Leben erhalten und dem Ende entrinnen zu wollen. Im Gegenteil: der Tod, das „Heimgen“, ist etwas Tröstliches, Erlösendes. „Leben und Sterben ist ein Gehen und Zurückkehren.“ „Wahrlich, groß ist der Tod; die Edlen bringt er zur Ruhe, die Gemeinen zur Unterwerfung“²⁶³. An der späteren taoistischen Chimäre, den Tod durch Geheimmittel überwinden und dem Leben ewige Dauer geben zu können, hat Lieh tse also noch keinen Anteil, und wenn derartige in seinem Buche anklingt, so ist es später hinzugefügt²⁶⁴.

Die Welt- und Lebensauffassung des Lieh tse nun weiter in einem wenn auch nur skizzierenden Zusammenhange zu schildern, fällt sehr schwer, da sie in lauter Anekdoten atomisiert erscheint. Wir müssen dem Geiste nachgehen, der manche unter ihnen verbindet.

Ein charakteristisch taoistischer Zug, der feiner oder deutlicher durch allerlei Erzählungen hindurchgeht, ist die Erkenntnis von der Einheit der Lebensvorgänge und Lebensprodukte. Die eine verborgene Kraft des Tao ist aller Dinge Ursprung und Träger und verwebt alles eng ineinander. Die Naturvorgänge stehen alle in einem inneren notwendigen Zusammenhange, so daß, wenn hier eine Verringerung eintritt, dort dafür eine Vermehrung erfolgt, wenn hier ein Leerwerden, so dort eine Anfüllung. Zart und still, meist unbemerkt arbeiten die sich ablösenden Naturkräfte; aber sie halten das Ganze in einer festen Gemeinsamkeit und Ordnung. Das Einzelgebilde, so auch der Mensch, gehört in dem Grade der Gesamtheit an, daß man eigentlich von einem Individuum mit Individualrechten nicht sprechen kann. „Dein Leben ist nicht dein eigen, es ist das Gleichgewicht der Kräfte, das Himmel und Erde dir zugeteilt haben“²⁶⁵. Und so wenig wie das Leben ist das Schicksal, der Besitz, die Angehörigen und alles andre des Individuums Eigentum. Was wir uns in unsrer Lebensarbeit erwerben, insbesondere die Gaben der Natur und die Ausnutzung ihrer Kräfte, ist alles im Grunde Raub und Diebstahl; die Feuchtigkeit der Wolken und des Regens, die

Fruchtbarkeit des Bodens, Vögel, Fische, Landtiere, Holz, Korn, Gewächse, Lebensmittel, Kostbarkeiten u. dgl. — es ist alles eigentlich ein Raub des Menschen, dem es in Wahrheit nicht gehört. In der drolligen Geschichte von den zweierlei Räubern (1, 3) setzt der Philosoph diese Auffassung hübsch auseinander. Die Kehrseite solcher Ablehnung individueller Rechte ist ein starkes Gemeinschaftsgefühl, das alle Welt verbindet. Mensch und Tier und Ding, Mensch und Naturerscheinung, Mensch und Elementares ist alles eins. Die Verschiedenheit der äußeren Gestalt darf da nicht irre führen. Dieser Gedanke der Einheitlichkeit aller Wesen ist es auch jedenfalls, der Lieh tse zu Aeüßerungen veranlaßt, die ihm wohl den Ehrentitel eingebracht haben, daß er Darwins Lehre (oder doch die Lehre von der Entwicklung der Arten) vorweg genommen habe. Er sagt nämlich²⁶³: „Im Samen liegen allerlei Möglichkeiten (so wie Frösche zu Wachteln werden). Im Wasser wird [der Same] zu Algen, am Ufer des Wassers wird er zu Flechten, wächst er dagegen auf trockenen Höhen, so wird er zu Wegerich. Wird der Wegerich der Yü-Pflanze gesellt, so bildet sich *Lindera serica*. Aus der Wurzel dieses Gewächses werden Larven, aus seinen Blättern Schmetterlinge.“ Weiter wird dann aufs wildeste fortphantasiert über allerlei Umwandlungen, aus Würmern in Vögel, aus Vogelspeichel in Mücken, aus Mücken in Fliegen und Käfer, dann aus Falken in Tauben, aus Schwalben in Perlmuscheln, aus Fledermäusen in Wachteln, aus verfaulten Kürbissen in Fische, aus Fischeiern in Würmer und allerlei noch tolleres Zeug. Dabei wird auch die Erzeugung ohne Befruchtung (Parthenogenesis) behauptet und die unglaublichsten Belege dafür vorgebracht. Braucht man auch Lieh tse nicht für all diese Kuriositäten verantwortlich zu machen, so wird doch der Grundgedanke ihm angehören: ein Wesen, Pflanze oder Tier, vermag in ein völlig anderes überzugehen. Daß das aber noch keine Lehre von der Entwicklung der Arten ist, versteht sich von selbst. Phantastische Spielerei, Unkenntnis der Natur, die prinzipielle Annahme der Einheit in der Natur haben zusammengewirkt bei diesen Ausführungen.

Insbesondere betont Lieh tse auch den engen Zusammenhang zwischen Mensch und Tier. Obwohl das Aussehen und die körperliche Ausstattung von Mensch und Tier stark abweichen, so ist doch in ihrem Innern ein Gleiches wirksam. Lieh tse zieht hier die Sagen von den mythischen Herrschern der Urzeit heran, die zum Teil mit Tiergliedern vorgestellt

wurden und doch geniale Menschheitsführer waren; auch andere Sagen über Tiere als Genossen des Menschen verwendet er, um zu zeigen: „Die Denkart der Tiere ist von Natur gleichartig mit der des Menschen. — In uralten Zeiten wohnten sie mit den Menschen zusammen und wanderten mit ihnen. Später entstand Furcht vor den Menschen, und jetzt verstecken sie sich und laufen davon.“ Aber hier und da, meint Lieh tse, wohnen heute noch Menschen, die die Sprache der Tiere verstehen, was früher allgemeiner war²⁶⁷.

Sinn und Sympathie für das Leben der Tiere tritt überhaupt bei unserm Philosophen vielfach hervor. So in der klugen Erzählung vom Tierbändigen (2, 7). Nicht zufällig sind eine so große Anzahl der Anekdoten, darunter gerade die besten, dem Leben der Tiere entnommen. Die Tiere zeigen ihre Verwandtschaft mit dem Menschen, indem sie für Musik empfänglich sind („Wenn Ku Pa die Zither schlug, so kreisten die Vögel über ihm und die Fische sprangen aus dem Wasser hervor“ [5, 11, vgl. 2, 19]). Sie verstehen die Gesinnung der Menschen, ob sie ihnen freundlich oder feindlich ist (2, 4).

Wenn der Mensch diese innere Einheit mit der ganzen Natur in sich richtig auszubilden versteht, so kommt er zu **m e r k - w ü r d i g e n R e s u l t a t e n**.

Von diesen Resultaten erzählt vor allem der zweite Abschnitt von Lieh tse eine ganze Reihe der seltsamsten Beispiele. Da wird von Leuten berichtet, die aus Felsen hervortreten, durch Feuer dahingehen, durch die Lüfte wandeln, ohne Schaden in den tiefsten Abgrund springen, mit wilden Tieren wie mit ihresgleichen verkehren, einen Wasserfall wie den Niagara hinunterschwimmen und sich dann singend das Haar trocknen, als sei das so ihr gewöhnliches Bad. Alle schwierigen Fertigkeiten und Künste gelingen diesen Leuten ohne Mühe, nichts erschreckt sie, nichts behindert sie, nichts verwirrt sie. Diese auffällige Macht haben die Betreffenden dadurch erlangt, daß sie ins innerste Wesen der Dinge eingedrungen sind, in das Tao, mit dem ihr eignes Tao sich vereint hat. Da ist nun kein Wesensunterschied mehr zwischen ihnen und der Außenwelt in allen ihren Erscheinungen. Im Winde sind sie wie Wind, im Feuer wie Feuer, im Wasser wie Wasser. Das Bewußtsein der Verschiedenheit ist auch völlig ausgelöscht bei ihnen. Außere Objekte kennen sie nicht mehr. Als solch einer, der wunderbar aus einem Felsgestein hervorgekommen und mit dem Rauch und den Funken eines Feuers hin- und hergeschwebt war, von

einem erstaunten Beobachter gefragt wurde: „Wie kannst du in Felsen weilen und durch Feuer gehen?“, antwortet er: „Was ist das für ein Ding, was du Felsen oder Feuer nennst? Ich kenne das nicht“²⁶⁸. Ein anderer hat eine unbegreiflich tiefe Kenntnis von Pferden und findet unter allen das vorzüglichste mit Sicherheit heraus, aber er bemerkt von den Aeußerlichkeiten des Tieres nichts und beschreibt einen schwarzen Hengst als eine gelbe Stute²⁶⁹.

Alle diese Gedanken von der Wundermacht gehen ohne Frage von gewissen Stellen des Tao tê tching aus, von Stellen wie Kap. 50: „Ich habe gehört, daß, wer sein Leben zu leiten weiß, auf seiner Straße weder Rhinoceros noch Tiger zu fürchten hat, und daß er in der Feldschlacht weder Panzer noch Waffen braucht. Das Nashorn kann ihn mit seinem Horne nicht treffen und der Tiger kann ihn mit seinen Krallen nicht zerreißen, der Soldat vermag ihn mit seinem Säbel nicht zu durchbohren. Woran liegt das? Er ist jenseits des Todes.“ Aber zugleich läßt sich wohl auch nicht bezweifeln, daß man bei solch phantastischen Vorstellungen einen gewissen Anhalt zu besitzen glaubte an Erfahrungen psychologischer Art. Einerseits ist an die Freiheit und Sicherheit der Naivität gedacht im Gegensatz zu den Störungen der Reflexion, durch welche Gemütsaffekte wie Furcht, Scheu u. ä. entstehen. Der naive Mensch ist dem reflektierenden in vielen Leistungen überlegen²⁷⁰, und es gibt Gebiete (wie die eigentliche Kunstgestaltung), wo das Vollkommene nur der unbewußten Naivität gelingt. Dieser Gedanke liegt der Erzählung von dem armen Bäuerlein zugrunde, das unter die vornehmen Lebenskünstler gerät und, von ihnen anfangs verachtet, Dinge vermag, vor denen sie staunend stehen; aber wie ers macht, weiß er selbst nicht. Nachträglich, als er durch Unterhaltung mit jenen zum Bewußtsein der Sachlage, zur Reflexion kommt, ist vorbei mit seinen Wunderleistungen (2, 6). Andererseits scheint die Beobachtung einzuwirken, daß ein völlig hingeebenes einseitiges Versenken in eine bestimmte Aufgabe, wenn genügend lange und intensiv geübt, unglaubliche Fertigkeiten in einer bestimmten Richtung zur Folge haben könne (vgl. die Erzählungen von dem Zikadenfänger, 2, 10; von dem Fährmann, 2, 8; vom Kampfhahn, 2, 20; von den zwei Schützen, 5, 15). Auch das völlige Hingenommensein von einer Leidenschaft, wobei man nichts sieht und hört als das Ziel seiner Wünsche, wird einmal (in der Erzählung von dem Diebe, der am hellen Tage vor

aller Augen stiehlt und auf Befragen bemerkt: Als ich das Gold nahm, sah ich keine Menschen, ich sah nur das Gold!) als Illustration herangezogen (8, 34). Solchen Beobachtungen wird unter dem Einflusse der Doktrin vom Tao eine ganz extravagante Tragweite gegeben.

Es bildet sich damit die Vorstellung von einer besonderen Art von höheren Menschen aus, die in der Literatur weiterhin als Hsien bezeichnet werden. Das Schriftzeichen für Hsien ist aus den Bildzeichen Mensch und Berg zusammengesetzt und soll den Hsien als ein in der Bergwildnis einsiedlerisch lebendes Wesen darstellen. Solch ein Hsien ist ein Fremder in den Verhältnissen des gewöhnlichen Lebens; sie bekümmern ihn nicht und sind für ihn nicht da; sein wahres Leben gehört der geheimen Innenseite der Dinge. „Der ans Ziel gekommene Mensch verweilt [unter den Lebenden] wie ein Toter, er bewegt sich wie ein Gefesselter. Er weiß weder, warum er sich irgendwo aufhält, noch warum er sich nicht irgendwo aufhält, weder warum er sich bewegt, noch warum er sich nicht bewegt; er ändert weder aus Rücksicht auf die große Menge sein Auftreten, noch meidet er Aenderung in seinem Auftreten, weil die große Menge es nicht sehen würde; er geht und kommt eben einfach, er tritt eben einfach aus und ein, — wer könnte ihn hindern?“²⁷¹.

Die Phantasie aber ging weiter. Man stellte sich vor, daß irgendwo in der Welt, in ferner Unzugänglichkeit, ein ganzes Volk und Reich solch vollkommener Menschen bestehe, deren Gemeinschaftsleben ausführlich geschildert wird. Sie befinden sich geistig in einem eigentümlichen Zustande von Apathie: „Begierden kennen sie nicht, weder Freude am Leben noch Abneigung gegen den Tod, weder Selbstsucht noch Entfremdung gegen die Umgebung, man sucht weder Gleichgesinnte noch wendet man sich ab von Andersgesinnten, man denkt nicht an Nutzen und Schaden, an Vorliebe und Abneigung. Dabei aber lebt man in aller Natur als in seinem Elemente, im Wasser ertrinkt man nicht, im Feuer verbrennt man nicht, Schläge schmerzen nicht, Verwundungen gibt es nicht; man wandelt durch den Luftraum wie auf festem Erdboden, man schläft in der leeren Luft wie in einem Bette; Wolken und Nebel hindern nicht den Ausblick; Donner betäubt nicht ihr Ohr; Schönheit oder Häßlichkeit beeinflußt sie nicht; Berge und Täler hindern nicht den Schritt. Sie wandeln einfach nach Geister Art“²⁷².

Der Hauch eigentümlich schillernder Phantastik beginnt sich mit Lieh tse über die alttaoistischen Ideen zu legen, ein Hauch, der sich mehr und mehr verdichtet. Die Welt ist voll von Geheimnis, von verborgenen Kräften, von Zaubermächtigem. Allerlei Bizzarrien, vielfach wohl in Anlehnung an Volks-erzählungen ausgesponnen, nisten sich dicht bei tiefsinnigen Gedanken ein, wie die Gestalt des durstigen Sonnenverfolgers (5, 4) oder die des Wunderdoktors, der die Herzen von zwei Männern vertauscht (5, 10)²⁷³, oder die von den zwei Schützen, die ihre Sehkraft zu einer unglaublichen Vollkommenheit entwickelten und deren Pfeile beim Zweikampfe genau mit den Spitzen einander trafen (5, 15). Bezeichnend ist für die hier herrschende Stimmung, daß man dem *T r a u m l e b e n* einen selbständigen Wert neben der Wirklichkeit einzuräumen beginnt. Eins der Fabelvölker, die 3, 5 beschrieben werden, hält das, was man im Traum tut, für wirklich, und das, was in der Wirklichkeit geschieht, für illusorisch. In 3, 4 werden Regeln für die Ausdeutung der Traumvorstellungen mitgeteilt. Die Erzählung 3, 6 liefert ein amüsantes Beispiel der ausgleichenden Gerechtigkeit, die der Traum üben kann (er macht einen gequälten Knecht jede Nacht zum unumschränkten König und seinen tyrannischen Gebieter dafür allnächtlich zum mißhandelten Sklaven). Wie verwirrend für den Menschen Traum und Wirklichkeit durcheinander gehen können, illustriert die Erzählung von dem Reh (3, 7). Hier wird in dem Rechtsfalle, den die Unklarheit, ob Traum oder Wirklichkeit, veranlaßt hat, von dem Höchstentscheidenden ausdrücklich gesagt, daß Traum oder Nicht-Traum, Traum oder Wachen für uns gewöhnliche Leute eigentlich nicht zu unterscheiden seien. In der Tat, für diese Weltanschauung liegt das wirkliche Sein unter einem Traum-schleier, so daß der Traum ihm dann täuschend gleicht.

Wundervoll kommt die *E r z ä h l e r k u n s t* des Lieh tse in den vielen Anekdoten seines Buches zur Geltung. Wir können es uns nicht versagen, ein paar Beispiele davon zu geben, ehe wir diesen Denker verlassen, Beispiele, deren Pointe mit seinen philosophischen Vorstellungen kaum etwas zu tun hat, vielmehr nur auf menschliche Zustände und Schwächen überhaupt zielt.

Ein Mann vermißte seine Axt und hatte den Sohn des Nachbarn im Verdacht des Diebstahls. Er beobachtete ihn nun: die Art, wie er ging, war ganz die eines Axtdiebes; sein Gesichtsausdruck war ganz der eines Axtdiebes; aus allen seinen Be-

wegungen, aus seinem ganzen Wesen sprach deutlich der Axtdieb. Da grub er zufällig seinen Garten um, und er fand seine Axt! Am andern Tage sah er den Nachbarssohn wieder: alle seine Bewegungen und sein ganzes Wesen hatten vom Axtdieb keine Spur an sich (8, 32).

Ein Mann besaß einen dünnen Wu-Baum; da sagte sein Nachbarsvater zu ihm: „Ein dünner Wu-Baum ist von ungünstiger Bedeutung.“ Der Eigentümer hieb ihn daraufhin nieder. Das nahm der Nachbarsvater zum Anlaß, sich ihn als Brennholz auszubitten. Jener Mann aber wurde verstimmt und sagte: „Nur Brennholz wollte der Nachbarsvater haben und hieß mich ihn abhauen. Ists möglich, daß ich solches von meinem eigenen Nachbarn fürchten muß?“ (8, 31).

Im Lande Sung war ein Affenwärter, der liebte die Affen und hielt eine ganze Herde von ihnen. Er verstand ihre Gedanken, und auch die Affen begriffen ihn. Er schädigte selbst seine Familie, um die Wünsche der Affen zu erfüllen. Plötzlich wurde es teure Zeit und er mußte ihre Nahrung einschränken. Aus Furcht, daß die Affen wild gegen ihn würden, sagte er erst voll Schlaueit zu ihnen: „Wenn ich euch morgens drei Bündel Heu gebe und abends vier, ist das genug?“ Alle Affen sprangen auf und wurden böse. Schnell aber sagte er: „Wenn ich euch denn morgens vier und abends drei Heubündel gebe, genügt das?“ Da legten die Affen sich nieder und freuten sich (2, 19).

Ein jüngerer Bruder des Yang Tschu, namens Pu, ging einmal in ein weißes Gewand gekleidet aus. Da es aber regnete, mußte er das weiße Kleid ablegen und ein schwarzes anziehen, in welchem er zurückkehrte. Sein Hund erkannte ihn so nicht und bellte ihn bei der Begegnung an. Yang Pu wurde zornig und wollte ihn schlagen. Aber Yang Tschu sagte: „Verehrtester, schlage ihn nicht, du selbst würdest es nicht besser machen. Gesetzt, dein Hund wäre vorhin weiß weggegangen und schwarz wiedergekommen, sollte das dich nicht auch in Verwirrung gebracht haben?“ (8, 23).

Wie in diesen kleinen pointierten Geschichten, so spricht Lieh tse auch sonst noch über mancherlei Fragen und Gegenstände, die mit seinen philosophischen Grundgedanken nicht in Verbindung stehen, wenn auch seine späteren Erklärer es ausgezeichnet verstanden haben, sie damit künstlich in Verbindung zu setzen. Er war offenbar ein prächtiger Lebensbeobachter, der seine Beobachtungen treffend einzukleiden wußte. Zu vielem, was für die Menge galt, setzte er seine Frage-

zeichen, über andres ergoß er seinen Spott (vgl. die Geschichte von den drei Aerzten und ihrem Gallimathias, 6, 6), das Lächerliche gar zu kurzer Gedanken weiß er schlagend zur Schau zu stellen (vgl. 6, 12: Herzog Tching klagt über die Vergänglichkeit des Menschenlebens, worauf ihm der weise Yen mit sarkastischen Worten zu Gemüte führt, er möge einmal bedenken, wo er jetzt wäre, wenn das Leben und die Herrschaft seiner Vorfahren ewig gedauert hätten; das wehmütige Flennen der zwei Hofkreaturen und das kühle Lächeln des unbefangenen Weisen stehen in einem gar drolligen Gegensatz). Das ganze Dasein samt seinen Mängeln und auch seinen schweren Einbußen nimmt Lieh tse ruhig gefaßt, ja vergnügt hin. Es gibt immer, wenn man sich nur besinnt, noch viel Anlaß, sich zu freuen (der Alte vom T'aischan 1, 5; der alte Lien Lei 1, 6); und selbst das Schlimmste, der Verlust solcher, die uns lieb sind und nahe stehen, wird durch Philosophie bezwungen: Der Vater, dem der Tod den Sohn geraubt hat, sagt: „Es gab früher eine Zeit, da ich ohne einen Sohn war, und damals war ich nicht traurig. Nun wohl, jetzt ist es wieder wie damals. Was sollte ich traurig sein?“ (6, 13).

9. TSCHUANG TSE

In dem Sammelwerke Schi tse tchüen schu, einer Gesamtausgabe der taoistischen Schriftsteller, wird dem Tschuang tse als Zweitem, unmittelbar hinter dem Tao tê ching, mit dem die Sammlung natürlich beginnt, sein Platz angewiesen. Das ist keine zeitliche Ordnung, sondern die Ordnung der Wertschätzung: unter allen taoistischen Autoren soll Tschuang tse dadurch als der bedeutendste und den Ideen des Lao tse kongenialste bezeichnet werden. Und diese Charakterisierung ist richtig. In ihm arbeitet sich die Weltvorstellung des Lao tse weiter und tiefer aus, und dabei entfaltet er als Denker sowohl wie als Darsteller ungewöhnliche Fähigkeiten, an die in der ganzen Folge kaum wieder jemand heranreichte.

Tschuang tse stammte aus Mêng (in der heutigen Provinz Anhui²⁷⁴). Sein Vorname war Tschou. Er nahm einen kleinen Beamtenposten in dem Orte Tch'i yüen ein (wonach Literaten ihn auch wohl Tch'i yüen nennen). Seine Lebenszeit fiel unter die Regierung des Fürsten Hui von Liang und des Fürsten Hsüen von Tch'i. Er besaß eine ausgebreitete Gelehrsamkeit, doch beruhte seine Geistesrichtung auf den Lehren des Lao

tse. Seine Werke umfassen über 100 000 Worte und enthalten viel Symbolisches. Er griff die Anhänger des Konfuzius und des Mè Ti an und verherrlichte die Lehren des Lao tse. Den Anlockungen, ein höheres Staatsamt zu übernehmen, setzte er sarkastische Abweisung entgegen, da er seine Unabhängigkeit bewahren wollte. — Vorstehendes ist, was mit etwas mehr Worten der Historiker Szī-ma Tch'ien über unsern Philosophen zu berichten hat. Wir mögen noch hinzufügen, daß die Regierung der zwei genannten Fürsten die Zeit von 370—324 v. Chr. (oder nach der Chronologie der sog. Bambuschronik 370—315) ausfüllt. Doch scheint Tschuang tse bis in den Anfang des dritten Jahrhunderts v. Chr. gelebt zu haben. Das ist alles. Man sieht, die Auskunft, die wir abgesehen von seinem Werke über ihn besitzen, ist mager.

Das Werk des Tschuang tse nun besteht für uns heute nur noch aus 33 Kapiteln, während es zur Han-Zeit 52 umfaßt haben soll²⁷⁵. Es ist sehr viel kommentiert worden, was sowohl auf Dunkelheit der Gedanken wie auf große Anziehungskraft schließen läßt. Der Kaiser Hsüen Tsung von der T'ang-Dynastie hat ihm (742) den Titel: Nan huâ tching, „Klassiker von Nan huâ“, verliehen, da Nan huâ (Südliches Blumenland) ein dem Heimatorte Tschuang tses beigelegter Ehrenname war; mit dem Zusatz „tschên“ („wahr“, „heilig“), den der Taoismus, bei jeder Gelegenheit verwendet, heißt es „Nan huâ tschên tching“, „heiliger Klassiker des südlichen Blumenlandes“. Ohne Zweifel enthält es viel spätere Zusätze und Erweiterungen²⁷⁶, insbesondere haben die Abschreiber allerlei Erzählungen des Lieh tse in Tschuang tses Buch aufgenommen. Dieser letztere Umstand wird daraus zu erklären sein, daß die beiden Autoren in ihrer Darstellungsweise einander sehr ähneln und Reminiszenzen wecken, indem beide ihre Gedanken gern in Geschichten einkleiden und an Geschichten anknüpfen. Doch wird man bei näherem Zusehen einen bemerkenswerten Unterschied finden: bei Lieh tse herrscht wirklich die meist sehr geschickt erzählte Anekdote mit erkennbarer Pointe, so daß eine lehrhafte Erläuterung überflüssig ist; bei Tschuang tse dagegen dient die Erzählung gewöhnlich nur zur Anknüpfung und Einleitung; sie wird bald auf ein Gespräch hinausgeführt, und das Ganze trägt dann doch viel mehr einen symbolisch-lehrhaften abstrakten Charakter. Als Erzähler steht Tschuang tse dem Lieh tse unfraglich nach. Vielleicht haben jene Ergänzungen, die dem Buche des Tschuang tse eine Reihe von Anekdoten des

Lieh tse, und zwar einige der feinsten, hinzufügten, diesem Buche damit für den Durchschnittsleser etwas aufhelfen wollen. — Die Einteilung, in welcher wir das Buch des Tschuang tse besitzen, scheint darauf zu deuten, daß der Philosoph selbst einen Ansatz dazu gemacht hat, seine Gedanken schriftlich darzustellen, und daß dies der Kern wurde, an den seine Schule allerlei Weiteres aus mündlicher Ueberlieferung anschloß. Denn das Buch wird in drei Teile geteilt. Der erste, Abschnitt 1—7, heißt der „innere“ Teil; der zweite, Abschnitt 8—22, der „äußere“, der dritte Abschnitt 23—33, der „gemischte“. Nun tritt deutlich hervor, daß die Abschnitte 1—7 am tiefsten graben und den meisten inneren Zusammenhang zeigen, und man darf darin vielleicht eine schriftliche Gestaltung des Philosophen selbst sehen. Der zweite Teil würde dann mündliche Mitteilungen an seine Jünger aus der Tradition wiedergeben, wobei gutes und echtes Material sich mit unsicherem vermengte. Der dritte Teil wäre eine Nachlese, die an ihrem Ende völlig in fremdes Gut ausläuft. Doch mag dies Fremde sich schon sehr früh angeschlossen haben, denn zwei der Gegenstände, die in dem meistens für unecht gehaltenen Stücke (Kap. 28 [oder 29] bis 33) behandelt werden, finden wir schon von Szī-ma Tch'ien erwähnt als charakteristische Schöpfungen des Philosophen²⁷⁷. Wenn der erste Teil den Tschuang tse selbst zum Autor hat, so würde dazu gut stimmen, daß die Titel, welche hier den einzelnen Abschnitten gegeben sind, in dem Inhalt wurzeln und durchaus zweckentsprechend gewählt sind, was für den Rest des Werkes nicht mehr zutrifft; denn da sind sie rein äußerlich dem Anfang der Abschnitte entnommen.

Verfolgen wir nun die Gedanken des Philosophen, indem wir vorwiegend den ersten Teil, bestehend aus den Abschnitten 1—7, berücksichtigen.

Die aus den sinnlichen Eindrücken hervorgehenden Vorstellungen, in denen wir für gewöhnlich wie in objektiven Wirklichkeiten leben, sind *relativ* und *subjektiv*. Was ist groß oder klein? Das kommt auf den Standpunkt und Gesichtskreis des Urteilenden an. Was ist wichtig oder unwichtig? Es bestimmt sich nach individueller Lage und Fähigkeit. Was ist lange oder kurze Zeit? Das hängt von der Dauer der schätzenden Wesen selbst ab. Was ist nützlich oder unnütz? Es fragt sich, wer darüber urteilt und was er nötig hat oder wünscht. Was ist Ehre oder Schande? Es fragt sich, wie darüber von der Umwelt oder vom eigenen Ich geurteilt wird. Sogar derselbe

Mensch erlebt die stärksten Wandlungen in seinen eigenen Vorstellungen: Dinge sind ihm bis zum Weinen schrecklich, die er dann doch nachher als höchst angenehm empfindet.

Solche gewohnte Vorstellungen und Urteile, die aus des Individuums Anlage und Umständen und Gewöhnungen hervorgehen, sind also nicht als Wirklichkeit aufzufassen. Sie sind vielmehr wie eine Musik, welche das individuelle Wesen als Instrument hervorbringt, wenn auf ihm gespielt wird. Die subjektiven Vorstellungen und Urteile bilden nun, weil vom Träger und den Verhältnissen abhängig, allerlei Verschiedenheiten und laufen in zahllose Unterschiede und Gegensätze auseinander. Hängen die Menschen an diesen Vorstellungen wie an etwas Wirklichem fest, so treten sie auch selbst zueinander in feindseligen Gegensatz; ein wirrer wilder Kampf beginnt auf allen Seiten. Das ist das Bild, wie das gewöhnliche Leben es uns bietet.

Hat man aber begriffen, daß all die Gegensätzlichkeiten des Daseins, die verschiedenen vermeintlichen Objekte, die das wirre bunte Kräftespiel der Wesen veranlassen, nur Wirkungen des eigentümlichen Phänomens der Ichheit, der Individuation sind, so erscheint einem die Welt anders. Nicht mehr ist sie eine endlose Masse von Gegensätzen, von verschiedenen Einzelheiten, sondern sie wird zu einer Einheit, die nur, indem sie sich dem Ich kund tut, um des Ichs willen, in eine scheinbare Vielheit zerfallen muß.

Nun kommen wir jedoch erst an das eigentliche Rätsel. Dies Ich, diese eigentümliche Zentrale, die aus der Einheit der Welt eine Vielheit macht, was hat es damit auf sich? Der menschliche Organismus ist offenbar ein Organismus, d. h. in festen Beziehungen zusammengefügt und von einem Etwas, das wir „Seele“ nennen, regiert. Aber doch, wer begreift diese Organisation? Wir begreifen sie nicht ihrem Wesen und Entstehen nach. Indes können wir sie begreifen, soweit ihre Aufgabe, ihre richtige Stellung zu den Weltvorgängen in Frage kommt.

Die Individuationen des Daseins, alle Einzelvorstellungen, sind, wie wir sahen, eine Erscheinung (ein Phänomen), jedoch nicht Wirklichkeit. Die Wirklichkeit der Welt ist eine Einheit, die uns allerdings als Scheindasein von räumlich-zeitlichen Relativitäten zum Bewußtsein kommt. In der hinter den Illusionen unserer Auffassungen liegenden Wirklichkeit sind all die Gegensätze der Welterscheinung aufgehoben, einheitlich gelöst. Zu dieser Einheit nun müssen wir hinstreben, ihr müssen wir bei uns selbst Geltung verschaffen.

Diese Einheit, in welcher die Gegensätze des phänomenalen Lebens aufgehoben sind, ist das Tao, der Urgrund des Daseins, den das Buch des Lao tse in den Mittelpunkt gestellt hat.

Man hat von verschiedenen Seiten²⁷⁸ geäußert, daß der Begriff des Tao sich bei Tschuang tse einigermaßen verändert habe gegen die Tao-Lehre des Lao tse, indem er das Tao dem Begriffe der höchsten Gottheit annähere, weshalb Giles nicht zögert, das Wort Tao in seiner Tschuang-tse-Uebersetzung häufig geradezu mit „Gott“ wiederzugeben. Das kann nicht zugestanden werden, obwohl in unserm heutigen Texte Stellen sind, die man dahin auslegen könnte. Aber sie verschwinden in ihrer zweifelhaften Bedeutung vor einer so klaren, unzweideutigen Äußerung wie dieser: „Der Mensch blickt auf Gott (*T'ien*) wie auf seinen Vater und liebt ihn in gleicher Weise. Wie viel mehr sollte er dann das lieben, was größer ist als Gott“²⁷⁹! Tao ist bei Tschuang tse dasselbe wie bei Lao tse, nur freilich dichterisch reicher und farbiger behandelt. Indes gilt auch hier letztlich von ihm: „Wer vermag zu erkennen die nicht in Worte zu kleidende Darlegung, das nicht auszusprechende Urwort (Tao)?“²⁸⁰ Eine Erkenntnis ist dem Tao gegenüber für den Menschen nicht möglich. Nur steht von ihm fest, daß es die große Einheit des Daseins ist, die in dem Schein der auseinander tretenden, widerspruchsvollen, vergänglichen Einzelphänomene uns nahe kommt.

Die gesamte Phänomenalität der weltlichen Erscheinungen liegt daher, vom Standpunkt des Tao gesehen, gänzlich auf ein und demselben Niveau. Tschuang tse vergleicht sie in diesem Sinn mit den Schattenformen, die das Licht an den Dingen hervorbringt²⁸¹. Die Schatten bilden sehr verschiedene Gestalten, je nach den Gegenständen, sie „sehen aus wie etwas, sind es aber nicht“, „sie bestehen und wissen nicht warum“, im Grunde jedoch sind sie nichts, alle gleichermaßen, ob groß oder klein, ob kräftig oder matt, ob gebückt oder aufrecht, stehend oder gehend. So ist es mit den Phänomenen des Daseins. Sie alle, ob wir sie hoch oder gering einschätzen, ob sie greifbarer und derber oder feiner und innerlicher sind, ob sie Materie oder Geist heißen, Körpergestalt oder Weisheit oder Güte oder Pflicht oder wie sonst, — alle sind sie das Schattenspiel des großen Einen, des Tao. Die sogenannte Wirklichkeit gilt hier nicht mehr als der Traum; des letzteren Gestaltungen wiegen so schwer wie die des ersteren. Tschuang tse träumt, er sei ein

Schmetterling. Als er aufwacht, denkt er: was ist „wirklicher“? Ich weiß nicht, sagt er, ob dem Tschuang Tschou geträumt hat, daß er ein Schmetterling sei, oder ob dem Schmetterling träumt, daß er Tschuang Tschou sei ²⁸².

In einem gewaltigen, prachtvoll gemalten Bilde stellt der Philosoph das Phänomenale der Welt dar als die „Musik des Himmels“, die ein das All durchbrausender Sturmwind erregt. Wie der Orkan, über Berge und Wälder dahinfahrend, gleichsam auf tausend Instrumenten, den Höhlen und Klippen und Schluchten, den Baumlöchern und Spalten, seine tausend Weisen bläst, mit Zischen, Schwirren, Schnaufen, Brummen, Paffen, Purren, Schrillen in unzähligen Wandlungen des Tones und der Stärke, so braust und tost die Fülle der Erscheinungen in der Musik des Himmels durch die Welt dahin, ein Riesendurcheinander der verschiedensten Laute, vom weichen Hauche bis zum fürchterlichsten Heulen, vom süßen Singen bis zum wütenden Gebrüll²⁸³.

Dieser unheimliche Chorus von endlos im Sturmwind der Ewigkeit durcheinander wirbelnden Phänomenen ist aufgehoben im Tao. Da hat alle Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit ein Ende: „Ein Balken ist da soviel wie ein Pfeiler, Häßlichkeit soviel wie Schönheit, Größe soviel wie Gemeinheit, Uebereinstimmung soviel wie Abweichung. Zertrennung ist dasselbe wie Gestaltung, Gestaltung dasselbe wie Auflösung. Nichts ist mehr der Gestaltung oder der Auflösung unterworfen, denn sie sind zur Aufhebung gekommen in der Einheit“²⁸⁴. Von irgendwelchen „ewigen Werten“ in dem Irdischen ist also hier keine Rede; alle irdischen Gebilde, vom Höchsten bis zum Tiefsten, sind das vorübergehende Schattenspiel, in welchem unser Ich das Tao erlebt.

An dieses Schattenspiel muß man darum sein Herz nicht hängen.

Hier ist der Angelpunkt für das richtige persönliche Verhalten des einzelnen. Je mehr im Einzelleben das Gewicht fällt auf die Gebilde des Phänomenalen, einerlei wie sie heißen, desto mehr wird der Mensch dadurch verstrickt in diese Schattenbilder und ihr kämpfendes Durcheinander ewiger Unruhe. Je leichter er aber alle irdischen Werte (oder Unwerte) und Vorgänge nimmt, desto mehr nähert er sich der letzten Einheit des Welthintergrundes. Die menschlichen Schätzungen müssen also vor dem Auge des tiefer Blickenden verschwinden. Groß oder klein, lang dauernd oder schnell vorübergehend,

freundlich oder schreckend, von schöner oder häßlicher Körperbildung, erfolgreich oder erfolglos, Recht oder Unrecht (sowohl im logischen wie im moralischen Sinne), ja auch Leben oder Tod, Subjekt oder Objekt, all dergleichen muß man aus den Augen verlieren. Es gibt kein wirkliches Ja oder Nein auf der Welt, darum auch kein wirkliches Objekt oder Subjekt, keine wirklichen, durchweg gültigen Maßstäbe, keine wirklichen Vorgänge, kein wirkliches Entstehen und Vergehen, über all dergleichen muß man hinauskommen²⁸⁵. „Geburt und Sterben, Leben und Tod, Erfolg und Mißerfolg, Armut und Reichtum, Würdigkeit und Unwürdigkeit, Lob und Tadel, Hunger und Durst, Hitze und Kälte wechseln in den Ereignissen miteinander ab, wie es dem Gang des Schicksals entspricht. — Es ist nicht richtig, durch diese Dinge den inneren Einklang stören zu lassen; man darf sie nicht eindringen lassen in die Behausung der Seele“²⁸⁶.

Mehrfach führt Tschuang tse in kleinen Erzählungen aus, daß eine scheinbare Unbrauchbarkeit bei Dingen und Menschen in Wahrheit sehr nützlich sei²⁸⁷. Der Baum, aus dem man schöne Stäbe und Bretter und Balken herstellen kann für allerlei Gebrauch, geht früh durch Axt und Beil zugrunde. Der krumm und knorrig gewachsene Baum dagegen mit wildem Wurzelgeflecht und unangenehmem Geruch bleibt ungefällt und wächst sich gewaltig aus. Der gänzlich verwachsene Krüppel wird nicht als Soldat ausgehoben oder sonst mit öffentlichen Diensten belastet; er bekommt vielmehr öffentliche Armenunterstützung. So kann er ungestört sein auskömmliches Leben führen. Der tiefere Sinn dieser Gleichnisse ist, daß die „Unbrauchbarkeit“ den Menschen davor bewahren kann, in die irdische Betriebsamkeit, in den Wirbel des menschlichen Schattenspiels hineingerissen zu werden. Der „Unbrauchbare“ hat es leichter, sich frei davon zu halten und sich darüber zu erheben. Unnütz fürs Leben ist der Weg des Weisen.

„Laß deine Seele wandeln jenseits der Sinnenwelt, — laß den Dingen ihren Lauf!“ Darum singen auch die zwei Freunde beim Tode des Dritten ihr sonderbares Totenlied²⁸⁸, worin sie ihn glücklich preisen und sich beklagen, daß sie noch hier bleiben müssen, wie auch Mêng Sun ts'ai über den Tod seiner Mutter nicht wirklich traurig sein kann, weil Leben oder Tod ihm gleichbedeutende, im Grunde nichts bedeutende Phänomene sind²⁸⁹. In den letzterwähnten zwei Beispielen liegt bereits, daß der rechte Weise auch über die Neigung zu andern

Menschen, über die Bande der persönlichen Anhänglichkeit hinausgekommen sein muß. Das ist in der (natürlich fingierten) Geschichte von Lao tses Tod²⁹⁰ die Pointe. Der verstorbene Weise wird von Alt und Jung bitterlich beweint. Das aber macht ihm Tschuang tse (in der Figur des Tchin Schi) zum Vorwurf; er habe in seinem Leben eine ungehörige Anhänglichkeit seiner Umgebung an sich hervorgerufen, die nicht sein dürfe. Freude und Trauer dürfen keine Macht über den Menschen haben; er muß Geburt und Tod gleichmütig als inhaltlose Phänomene passieren lassen. Das hätte Lao tse auch seinem Kreise beibringen müssen. Ein rechtes Beispiel der Gelassenheit gegen Krankheit und Tod andererseits bieten die vier Freunde²⁹¹, deren Grundsatz ist, einfach hinzunehmen, was über sie kommt, ohne zu remonstrieren: ob sie sterben und dann ihr Leibliches in eine Rattenleber oder in einen Insektenfuß verwandelt wird, läßt sie vollkommen kühl.

Auch Tschuang tse, wie vor ihm Lao tse, Konfuzius und andere, meint, im grauen Altertum eine Zeit zu finden, da das Ideal seiner Vorstellungen mehr Geltung auf Erden hatte als in der Gegenwart. Unter „den Alten“, da gab es richtige Vertreter des Lebens im Tao, die den Namen „wahre Menschen“ oder „heilige Menschen“ (*Tschên jên*) verdienen. Und wie denkt der Philosoph sich diese Heiligen der alten Zeit²⁹²?

„Sie nahmen äußerlich im Leben eine unbedeutende Stellung ein. Sie vollbrachten keine gewaltigen Taten. Sie verfolgten keine eigenen Absichten. Mißlingen oder Gelingen ihres Treibens berührte sie weiter nicht. Daher waren sie imstande, in den Naturvorgängen völlig aufzugehen, in die höchsten Höhen furchtlos aufzusteigen, durch Wasser und Feuer zu wandeln, ohne davon berührt zu werden. Träume [in denen die Unruhe des Gemüts sich unwillkürlich geltend macht] kannten sie nicht, so wenig sie wachend sich aufregten über irgend etwas. Ihre Nahrung bedurfte keines Wohlgeschmacks. Ihren Atem holten sie ganz aus der Tiefe. Sie atmeten (gleichsam) von den Fußsohlen herauf. Von Liebe zum Leben oder Abneigung vor dem Tode wußten sie nichts. Daß sie geboren waren, freute sie nicht weiter; abzuschneiden wehrten sie sich nicht. In völliger Gelassenheit kamen und gingen sie. Ihres Ursprungs vergaßen sie nicht, aber ihrem Ende strebten sie auch nicht zu. Solange sie dem Leben gehörten, genossen sie seiner; dann aber kehrten sie ohne Grübeleien zurück. Das nennt man: nicht durch Eigenswillen das Tao stören und nicht durch Menschentreiben dem

Himmlichen nachhelfen; das nennt man: den wahren Menschen.“

„Da sie so waren, blieb ihr Geist unbeschwert, ihre Züge waren gleichmütig, ihre Stirn unbewölkt. Ihre Gefühlsäußerungen waren unpersönlich wie die Naturvorgänge in den vier Jahreszeiten. Allen Wesen begegneten sie angemessen, niemand drang tief in ihr Inneres ein.“

„Die wahren Menschen des Altertums bewiesen wohl Rechtschaffenheit, schlossen sich aber nicht freundschaftlich an; sie zeigten keine Selbstzufriedenheit, schmeichelten aber auch niemand; sie hatten ihre Eigenart, ohne hartnäckig darauf zu bestehen.“

Diese Äußerungen sind deutlich genug. Die „rechten Menschen“ vollbringen danach ihren Lebenslauf wie Naturmächte, gleichmütig dem hingegeben, was das Tao mit ihnen anfängt. Alle menschliche Schätzung, alle persönliche Abzweckung, alle Neigung oder Abneigung, alles Sicheinlassen auf das Leben hört hier auf. Nicht daß sie die bestehenden Einrichtungen, wie Strafgesetze, soziale Ordnungen, Gelehrsamkeit, Moral, äußerlich aufzuheben trachteten, — derartige Dinge sind im Leben relativ nötig und richtig, — aber: sie hoben das alles innerlich auf! Die Unterschiede des Geisteslebens, auch die scheinbar wichtigsten, wie gut und böse, ehrbar und verbrecherisch, sind ebenso wie die Unterschiede des Sinnenlebens, schön und häßlich, kurz und lang, viel oder wenig, samt und sonders relativ, man kann sich nicht daran halten, man hat innerlich damit zu brechen. So läßt man sich vom Weltlauf dann ruhig dahin tragen, folgend dem Weltgesetze des geringsten Widerstandes, das Selbst möglichst auslöschend im Tao. Dann kennt man schließlich weder Gott noch Mensch mehr, weder Anfang noch Ende, weder Stoff noch Geist. Man nimmt, was kommt, ohne davon überwältigt zu werden. Das ist ein Zustand tiefster Ruhe in einem vollkommenen Gleichgewicht, zu vergleichen der völligen Ruhe eines glatten Wasserspiegels. Und wie in solchem Wasserspiegel sich alle Dinge klar abmalen, so wird auch der Geist des wahren Menschen im Zustande des reinen Gleichgewichts ein Spiegel, in dem das Weltall sich spiegelt.

Es liegt im Wesen dieses Lebenszieles selbst, daß es nicht erzwungen, nicht mit gewaltsamen Mitteln erreicht werden kann. Äußerliche Hilfsmittel sind hier nicht anzuwenden, sie würden den Menschen wieder an das Phänomenale heften. Äußerliches Ankämpfen gegen andere Richtungen und Sich-

auflehnen gegen Verkehrtheiten würde eben gerade in den Kampf des Lebens verwickeln und ganz verkehrte Folgen haben. Vielmehr muß der Mensch in Stille bei sich selbst durch lange dauernde Uebung das Eingehen auf die Wege und Bahnen des Tao üben und lernen, wobei er das gewöhnliche Getriebe der Welt um sich her so wenig bekämpft, daß er es vielmehr allmählich ganz aus den Augen verliert. Die Uebung, einzugehen auf jeden Wink des Tao (man könnte sagen: der Natur völlig gemäß zu handeln), wird von Tschuang tse in einem eigentümlichen Gleichnis illustriert, nämlich in jener Erzählung von dem Koch des Fürsten Wen Hui, der mit unvergleichlicher Kunst einen Schlachtochsen zu zerlegen verstand, indem er sich gewissermaßen in die anatomische Bildung des Tieres hineinfühlte und den Gelenken, Sehnen und Muskeln überall sicher und sensitiv nachzugeben wußte²⁹³.

Dagegen ist wohl zu beachten, daß irgendwelche parapsychischen Zustände, wie sie etwa die Heilsmethodik des Buddhismus künstlich herbeizuführen lehrt, bei Tschuang tse keine Stätte haben. Wo von einem ähnlichen Zustande der Entrücktheit gelegentlich gesprochen wird, wie bei Tse Tch'i von Nan kuo (2,1), handelt es sich doch nicht um wirkliche kontemplative Entrücktheit, wenn auch gesagt wird, der Körper sei dabei starr wie dürres Holz und die Gedanken seien ausgelöscht wie tote Asche, sondern es ist einfach das tiefe Verlorensein in Gedanken und innere Bilder, wie sich bei Tse Tch'i deutlich daran zeigt, daß die Frage des Schülers ihn sofort aus dieser Verlorenheit aufweckt und daß er den Inhalt seines Träumens dann diskursiv wiedergibt²⁹⁴. Wohl kannte auch Tschuang tses Weg ein Ziel der Unbewußtheit; aber dies Ziel ist das Resultat einer langen, immer gesteigerten Wegwendung von den Phänomenen und Hinwendung zu dem Tao. Es wird 6,2 (etwas scherzhaft) so beschrieben, daß man zunächst lernt, die gewöhnliche Auffassung der Welt abgetan zu haben, was ein Veranlagter wohl in drei Tagen erreichen könne; dann müsse man die Objektivität der Dinge verlernen, was etwas länger daure; schließlich werde das Leben selbst überwunden und dann komme man zur Klarheit und erblicke die große Einheit; das bedeute die höchste Ruhe, das vollkommene Gleichgewicht. Hier haben wir es mit einer Erziehung zur „Entselbstung“ zu tun, die nichts Parapsychisches an sich trägt. —

Es ist leicht einzusehen, welch ein Abstand diese ganze

Weltanschauung des Tschuang tse von der Lehre des Konfuzius schied. Hier das Auflösen des Daseins in Relativitäten, in Scheinbestände, das Herausziehen des Geistes aus den Phänomenen, bis man „sogar in dem eigenen Leibe nur ein Gast“ ist, das Aufgeben alles bewußten Strebens, die Selbstverlorenheit und das Aufgehen im Ueberphänomenalen, dem großen Einen; dort dagegen eine Skala beschränkter diesseitiger Werte, ein Eingespanntsein in die empirische soziale Gemeinschaft und ein emsiges ängstliches Streben von Stufe zu Stufe aufwärts. Grade indem Tschuang tse den taoistischen Gedanken mit ungemeiner Vertiefung und Erweiterung erfaßte, mußte sich ihm auch viel klarer der Abgrund auftun, der diese Welt von der des Konfuzius trennte. Die Abwendung von Konfuzius bringt Tschuang tse in ganz eigentümlicher Weise dadurch zum Ausdruck, daß er jenen immer wieder zum Vertreter taoistischer Ideen macht, ihn das taoistische Ideal anerkennen und preisen läßt, ihn also kurzerhand in seine Gefolgschaft aufnimmt. Dabei muß sich dann Konfuzius mancherlei Belehrung und Zurechtweisung von Lao tse und anderen gefallen lassen. Auf diese Weise wird Konfuzius vielfach geradezu eine lächerliche Figur und in dieser Lächerlichkeit liegt seine Ueberwindung²⁹⁵. Ähnlich werden auch die angesehensten Jünger des Konfuzius wie Tse Kung und Yen Hui behandelt. Dies Verfahren, das ohne Zweifel stärker wirkt als eine direkte Polemik, hat den Tschuang tse in den Augen der späteren Konfuzianer natürlich in hohem Grade verhaßt gemacht.

Im Vorstehenden sind nur die Grundzüge der Lebensauffassung des Tschuang tse gegeben; viele Seitenlinien konnten nicht näher verfolgt werden. Ueberhaupt hat der Philosoph seine Ideen so eigentümlich gestaltet, daß es sehr schwer hält, sie aus ihrer Form zu lösen und das Einzelne in feste Verbindung zu bringen. Erzählung, Bildersprache, Allegorie, dichterische Ausmalung, dunkle Ausdrucksweise, alles dies sind Elemente, mit denen die Gedanken selbst mehr oder weniger zusammengewachsen sind und hinter denen sie in Halbdunkel verhüllt stehen. Dazu ist Tschuang tse ein atomistischer Denker, der weniger den Zusammenhang des Ganzen als einen besonderen Teilgedanken behandelt, oft mit einseitiger Betonung und Bevorzugung. Gewisse Punkte, die für die Beurteilung von großem Gewicht sein würden, bleiben völlig im Unklaren. So die Frage nach dem, was im Tode aus

dem Individuum wird. Hie und da begegnen Aeüßerungen, die auf eine Fortexistenz zu deuten scheinen, ohne daß deutlich wird, wie man sie sich denken soll. „Das Brennholz verzehrt sich [im Tode], aber das Feuer brennt weiter, und wir wissen nicht davon, daß es aufhört“ (3, 4). Eine gewisse Umgestaltung im Tode ist wohl angedeutet (z. B. 6, 4), aber sie darf nicht im Sinne der Seelenwanderung aufgefaßt werden, sondern zielt nur auf die Umgestaltung des Materiellen am Menschen; dies Materielle kehrt in den großen Schmelzofen der Natur zurück, aus dem irgend neue Gebilde hervorgehen, — „eine Rattenleber oder ein Insektenfuß!“ Gleichgültig ist es darum, was die Hinterbliebenen mit dem Leichnam anstellen. Sarkastisch und doch großartig spricht der Philosoph darüber mit seinen Jüngern beim Hinblick auf seinen eigenen Tod (32 gegen Ende, in Wilhelms Uebersetzung an den Schluß von 27 gesetzt). Freilich gehört der Abschnitt unter die als unecht verdächtigen Stücke. Dagegen lesen wir 18, 4 eine Erzählung, die sicher echt ist und die einen Glauben an die Weiterexistenz des Geistigen im Menschen vorauszusetzen scheint. Es ist die berühmte Schädelgeschichte, die uns im Anfang einigermaßen an Hamlets Reden in der Totengräberszene erinnert. Tschuang tse findet am Wege einen Schädel und stellt seine Betrachtungen darüber an. Er nimmt den Schädel hernach zur Unterlage seines Kopfes beim Schlafen. Im Traum erscheint ihm der Schädel und hält mit ihm Abrechnung wegen seiner Bemerkungen. Der Tod, sagt er, ist besser als das Leben. Man führt ein wirklich freies Dasein, dahintreibend zwischen Himmel und Erde. Selbst das Glück eines Königs auf dem Throne kommt diesem Glück nicht gleich. Auf die Frage, ob er, wenn er könnte, nicht doch lieber in sein ehemaliges Menschenleben zurückkehren möchte, runzelt der Schädel unwillig die Stirn (!) und sagt: „Wie sollte ich ein Glück, größer als das eines Königs, von mir werfen, um mich wieder auf die Mühsal und Not der Sterblichen einzulassen?“ Da die Beschreibung des Zustandes nach dem Tode nur den Zug hervorhebt, daß alle irdischen Unterschiede ausgewischt seien, so scheint es, daß der Tod als Rückkehr in das Tao, das große Eine gedacht ist. Aber Näheres hat Tschuang tse über diese Meisterfrage nie geäußert.

10. KUAN TSE

In der Mitte des siebenten Jahrhunderts v. Chr. lebte in dem Staate Tch'i, (benachbart dem Staate Lu, in dem Konfuzius heimisch war) ein Mann namens Kuan I wu oder Kuan Tschung, der zu den berühmtesten Männern des chinesischen Altertums gehört. In Konfuzius' Gesprächen wird er mehrfach erwähnt, ebenfalls bei Menzius ²⁹⁶. Das Geschichtswerk des Szī-ma Tch'ien handelt ausführlich von ihm ²⁹⁷. Er wurde der allmächtige Minister des Herzogs Huan von Tch'i und förderte das Staatswesen so beträchtlich, daß Konfuzius später gelegentlich äußerte, ohne Kuan Tschungs Einfluß würde zu seinen (des Konfuzius) Zeiten noch Barbarei in jenen Gegenden herrschen. Hochgepriesen wurde auch sein inniges Freundschaftsverhältnis zu Pao Schu ya, einem andern Minister des Huan.

Diesem Manne nun, der gewöhnlich Kuan tse heißt, wird ein umfangreiches Werk zugeschrieben, dessen Inhalt uns hier, wenn auch nur kurz, beschäftigen muß. Allerdings ist von vornherein zu bemerken, daß von einer Autorschaft des Kuan tse in Wirklichkeit nicht die Rede sein kann. Wir haben eine der vielen pseudepigraphischen Schriften der chinesischen Literatur vor uns. Dennoch darf man wenigstens von den ersten sechzehn Kapiteln (*tchüen*) wohl behaupten, daß sie allerlei altes Gedanken- gut enthalten, wenn auch die literarische Untersuchung erst noch des genaueren geführt werden muß und bis jetzt nicht feststeht, wer der Autor war und wann er lebte. Doch wird er irgendwann zwischen dem 5. und 3. Jahrhundert v. Chr. anzusetzen sein. Daß wir ihn an dieser Stelle behandeln, hat seinen Anlaß nur darin, daß das große chinesische Sammelwerk der taoistischen Schriftsteller, Schi tse tchüen schu, ihn auf Tschuang tse folgen läßt.

Die Gedanken des Kuan tse sind in den älteren Partien des Werkes meist echt taoistisch (während die späteren Kapitel 17—24 sich allen möglichen Fragen des Staats- und Wirtschaftslebens zuwenden). Sie bringen uns inhaltlich darum nichts Neues. Was aber an seiner Lehre besonders Beachtung verdient, ist die Art, wie er die taoistischen Vorstellungen von vornherein und sehr nachdrücklich nach dem Ethischen hin verarbeitet. Das Tao ist natürlich die Grundlage alles

Seins: „Es hat Himmel und Erde hervorgebracht.“ Es weilt auch als das erhaltende und bewegende Prinzip in allem, was es hervorgebracht hat, so insbesondere im Menschen. Als dem Tao wesentlich wird nun von Kuan tse vor allem hervorgehoben, daß es leer, für unsere Aussagen rein negativ ist. „Tao nenne ich Leerheit und Nichtsein, Körperlosigkeit (Immaterialität).“ Dies betont er deswegen, weil er aus dieser Eigenschaft des Tao das Prinzip seiner Ethik macht. Denn das Wichtigste für den Menschen ist, daß er sich entleert von Begierden, daß er das Unreine in sich beseitigt, daß er nicht strebt nach irgend etwas, daß er das Ich wegwirft, still und regungslos wird. „Wer die Schweigsamkeit und Regungslosigkeit gründlich versteht, der versteht das Grundgewebe des Tao.“ Das Wesen des Tao wohnt im Menschen, und daher „liegen Leerheit und Mensch eng beieinander“, die Leerheit ist also dem Menschen im Grunde natürlich. Aber trotzdem ist es nicht leicht, sie sich anzueignen. Je mehr man sich aber seiner Begierden (des Unreinen) entschlägt, desto mehr kommt das Tao im Menschen zur Geltung und macht ihn klar und rein, still und ruhig. Damit zieht „Göttlichkeit“ in uns ein, die vom irdischen Stoff unabhängig ist. Ein Hauptgegner solcher Entleerung, sagt Kuan tse, ist das „Wissen“. Hiermit knüpft er an bekannte Äußerungen des Tao tê tching an (z. B. Kap. 3 und Kap. 19). Doch ist, wie de Groot richtig bemerkt hat²⁹⁸, mit dem „Wissen“ nicht bloß das intellektuelle Erkennen, die Wissenschaft gemeint, sondern überhaupt Bewußtsein, bewußte Empfindung, bewußtes Streben, bis in die Leidenschaften hinein. Also möglichst unbewußtes Leben, möglichst unvorsätzliches und willenloses Hineintauchen in den natürlichen Gang der Dinge ist das Ideal. Ganz besonders muß der Fürst, der Leiter des Volks und Staates, diesem Ideal gehorchen. „Nichts machen“ (Wu wei), das nenne ich Tao, Preisgabe (der Persönlichkeit) das nenne ich Tugend (Tê); es besteht also nichts, das Tao und Tê voneinander trennt, und somit machen die, welche beide lehren, zwischen beiden keinen Unterschied.“ „Die Herren der Menschheit regieren im Yin (d. h. auf der Erde); das Yin ist still, und darum sage ich, daß sie, wenn sie rührig und rege sind, ihren Thron verlieren“²⁹⁹. In der Unbewußtheit bewahrt der Mensch das Gleichgewicht seines Daseins. Bewußte Tätigkeit stört und unterbricht dies Gleichgewicht.

Da das unbewußte Sichhingeben an den Gang des Tao eine innige Einigung des Menschen mit dem Tao bewirkt, so wird

dem Menschen damit auch jene intuitive Tiefschau zuteil, die dem Tao eigen ist. Dies gilt nicht nur für die Welt der irdischen Objekte und Vorgänge (vgl. Tao tê tching Kap. 47: „Ohne aus der Tür zu treten, mag man die ganze Welt erkennen“), sondern auch für Jenseitiges und Zukünftiges. Wer im Tao lebt, bedarf darum keiner sonstigen Hilfsmittel zur Erkundung des Verborgenen, wie der Orakel und der Beschwörer. Vor ihm liegt durch eine Art hellseherischen Blickes alles klar und offenbar.

An diese taoistischen Gedanken werden, schon im ersten Teile des Kuan tse, Bestimmungen über die rechte Regierung und Volkserziehung geknüpft, aus denen jedoch bereits spätere Erweiterer reden mögen. Als Pflicht der Leiter des Volks wird hier hingestellt, daß man (im Einklang mit Tao tê tching Kap. 3) dafür Sorge, daß das Volk immer die nötigen Bedürfnisse des Lebens befriedigen könne, aber nicht frage und grüble und unruhig werde. Die Bedürfnisse und Wünsche müssen auf niedrigem Niveau gehalten werden, denn sonst erwachen starke Begierden und machen die Leute unruhig. Auch muß man den Verkehr der Menschen miteinander durch feste Regeln (das „Li“) möglichst binden und ordnen, damit alles seinen vorgeschriebenen Weg nehme und so den Störungen des Gleichgewichts im sozialen Leben vorgebeugt werde. Der Fürst als Regent wird absolut gedacht; sein Wille ist Gesetz. Gründe dafür hat er dem Volke nicht zu geben, so wenig wie dieses darüber nachzudenken oder zu erörtern hat, ob die Gesetze berechtigt sind. Es hat zu gehorchen. Beginnt es erst die Frage des Gehorsams zur Diskussion zu stellen, so ist kein Ende abzusehen. Zu dem, was fest eingerichtet und im regelmäßigen Gange erhalten werden muß, gehört auch die Religion. Die überlieferte Weise, wie man den bestehenden Gottheiten opfert und Verehrung zeigt, muß der Staat überwachen und schützen. Durch alles dies soll erreicht werden, daß der Strom des Gemeinschaftslebens möglichst ruhig, gleichmäßig und regungslos dahinfließe. Je stiller und einförmiger das äußere Leben, desto leichter wird es dem Individuum, sich dem Einflusse der äußeren Faktoren zu entziehen und zu jener Selbstentäußerung, Selbstvergessenheit und Selbstlosigkeit zu gelangen, der „Leerheit“, in welcher die Göttlichkeit, die volle Einheit mit dem Tao, ihre Verwirklichung findet. Gleichförmigkeit führt zur Seelenruhe, Genügsamkeit führt zur Sorgenfreiheit und Reinheit; das ist die Bahn zum Tao.

11. YIN WÊN TSE, HUI TSE UND ANDERE („SOPHISTEN“)

An die Seite der bisher behandelten großen Persönlichkeiten gehören nun schließlich noch einige Denker von engerem Sehbereich, welche sich in gewisse Einzeluntersuchungen vertieften. Wenn sie auch immer mehr im Hintergrunde gestanden haben und sicherlich keinen Platz unter den führenden Gestalten beanspruchen können, so darf man sie doch ja nicht übersehen; denn grade in der Beschränktheit ihrer Fragen offenbart sich ein hartnäckiges echt philosophisches Streben, das an einem bestimmten Punkte bewußt und energisch einsetzt, um Klarheit zu schaffen, und das der Ausgangspunkt für reifere Denkentwicklung hätte werden können, wenn sich eben systematische Fortsetzer gefunden hätten. Die chinesischen Darstellungen nennen diese Leute *Pien schi*, d. h. Erörterer, Debattierer; man übersetzt den Ausdruck oft mit „Sophisten“, wie denn eine gewisse Aehnlichkeit mit den griechischen Sophisten tatsächlich vorliegt. Wir hörten schon oben (vgl. S. 42), daß man seit den frühesten uns bekannten Zeiten eine Art philosophischer Klopffechter kannte, pfiffige Köpfe, die sich mit allerlei Fragen zu schaffen machten und in einer dialektisch noch ungebildeten Zeit und Umgebung durch überlegenen Scharfsinn Aufsehn erregten mit der frappierenden Behandlung dieser und jener Fragen. In diesem Milieu ist aber doch auch einiges Bemerkenswerte hervorgesproßt, ihm entsprangen die hier zu nennenden Gestalten.

Einer unter ihnen ist Yin Wên tse. Seine Lebenszeit fällt in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts v. Chr., übrigens wissen wir kaum mehr von ihm, als daß er, wenigstens zeitweilig, dem Reiche Tch'i angehörte. Der Gegenstand, welchem er vor allem seine Beachtung zuwandte, war die Beziehung zwischen Wort und Sache (Namen und Objekten, *Ming* und *Schi*). Wir erinnern uns von früher her, daß schon Têng Hsi (S. 50) und Konfuzius (S. 83) betonten, es sei eine der Grundlagen eines ersprißlichen Gemeinwesens, daß die Bezeichnungen den Dingen entsprechen müßten. Ein Rest des mythischen Denkens mag sich dort mit rationaler Ueberlegung gemischt haben, nämlich die primitive Wertung des Namens als einer realen Qualität der Sache mit der logischen Erwägung, daß durch unklare Benennungen der

Verhüllung und Irreführung Vorschub geleistet werde. Yin Wên tse nun nimmt die Frage der rechten Benennung im Sinne einer rein rationalen Urteilsweise wieder auf und verfolgt sie gründlicher. Er sieht in dem Namen das Mittel, die Dinge und Handlungen zu bestimmen und gegeneinander abzugrenzen. Geht man damit genau und vorsichtig zu Werke, so werden die Namen feste Markierungen der Dinge, Markierungen der objektiven Welt, deren objektive Verschiedenheit in den Namen zum Vorschein kommt. Die große Aufgabe des „*Tschêng ming*“, der „Regulierung der Bezeichnungen“, liegt also zunächst in einer klaren Unterscheidung der objektiven Verschiedenheiten der Welt. Das Wort bietet an sich ein Mittel, genauer und deutlicher Abbildung der Wirklichkeit³⁰⁰. Aber die rechte Ausnutzung dieser Funktion des Wortes wird nun leider sehr behindert durch die subjektiven Regungen und Wünsche des Menschen, indem diese einerseits die objektiven Bezeichnungen nach ihrer Auffassung ausnutzen und damit verwirren, andererseits die objektiven Bezeichnungen absichtlich falsch gebrauchen. Ist soweit auch der Mißbrauch der Namen selbst bei größter Bemühung um die „Regulierung der Bezeichnungen“ im allgemeinen nicht zu vermeiden, so gibt es doch ein Gebiet, wo genaue Bezeichnung und klare Abgrenzung und Beziehung der Bezeichnungen aufeinander besonders wichtig ist und angestrebt werden muß. Das ist das Gebiet der gesetzlichen (normierenden) Bestimmungen, also das Rechtsgebiet. Yin Wên tse wird auf diese Weise durch die Untersuchung der Bezeichnungen zur Prüfung des Gesetzeswesens geführt. Die Gesetze als die Normierungen des menschlichen Handelns müssen ihre Einzelbenennungen mit größter Sorgfalt ausbilden, um genau das zu treffen, was getroffen werden soll, und um weiter die Beziehungen der Begriffe untereinander richtig zu fixieren. Hierbei wird dem Yin Wên tse klar, daß die Vielheit der gesetzlichen Einzelheiten auf einer grundlegenden Einheit beruhen muß, von der das Einzelne, die Vielheit, abzuleiten ist: das Einfache ist die Quelle des Mannigfaltigen: man muß, wie wir heute sagen, von Prinzipien ausgehen und sie auf die Fülle des Lebens anwenden lernen. So „kontrolliert man das Komplizierte durch das Einfache und regiert das Schwierige durch das Leichte“. Es ist der Blick für das Organische in den Begriffen eines bestimmten Gebietes, der dem Yin Wên tse aufging. Zugleich wird ihm so die Autorität des Gesetzes etwas Sachliches, und

das Persönlich-Willkürliche des despotischen Regiments fällt hin.

In einer andern Richtung arbeitete sich aus dem „Sophismus“ neue Einheit heraus durch Hui Schī (Hui tse). Er war ein Zeitgenosse des Yin Wên tse wie auch des Tschuang tse, nämlich ein Mann der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts v. Chr. Am Hofe des Königs Hui von Liang (früher Wei), dessen Hauptstadt Ta Liang, das heutige Honan fu, war, hatte er als Minister einen einflußreichen Posten inne und soll an den endlosen Kriegen dieses Fürsten wesentliche Schuld getragen haben. Auch plante er eine ganz neue Gesetzgebung im Staate Liang, von deren Durchführung aber sein König schließlich auf den dringlichen Rat eines andern Ministers doch Abstand nahm. Er starb gegen 330 v. Chr. Bei seinem Tode äußerte Tschuang tse, daß er mit dem Verluste dieses Mannes sein „Material“ verloren habe, d. h. den Stoff und Anlaß zu fruchtbaren Diskussionen. Denn Tschuang tse, obwohl von anderer Geistesart und Denkrichtung, hatte ihn als einen scharfsinnigen Gegner, mit dem sich zu reden lohnte, hochgeschätzt. Wenn die Ueberlieferung berichtet, Hui tses Werke seien so zahlreich gewesen, daß man fünf Lastkarren damit habe beladen können (wobei zu bedenken ist, daß das Material, auf welchem man damals schrieb, aus Holzplatten bestand, also recht schwer war), so soll damit wohl nur die große Produktivität seines Geistes angedeutet werden, ohne daß man die Veranschaulichung wörtlich zu nehmen braucht. Ein Autor in unserm Sinne wird er wohl so wenig wie seine philosophischen Zeitgenossen und Vorgänger gewesen sein. Was von seinen Worten aufgezeichnet war, mag auf Schüler und Anhänger zurückgehen. Schon in der Han-Dynastie war so gut wie nichts mehr davon vorhanden. Unsere heutige Kenntnis beruht auf dem, was sich bei Tschuang tse und Hsün tse von ihm erhalten hat, sowie auf den Notizen des Lü schī tsch'un tch'iu über ihn³⁰¹.

Die Ansichten des Hui tse haben sich in allerlei p a r a d o x e A e u ß e r u n g e n gekleidet, die den meisten unverständlich blieben und ihn in den Ruf eines Spiegelfechters brachten. Indes scheint es, daß sich ein wirklicher Tiefblick und Scharfsinn darin Luft machte. Denn Forke hat nachgewiesen, daß jene Paradoxa nur des rechten Schlüssels bedürfen, um einen guten Sinn zu geben³⁰². Diesen Schlüssel erhalten wir, wenn wir ausgehen von dem Satze, der bei Tschuang tse an der

Spitze der Zitate aus Hui steht: „Das unendlich Große, über das nichts hinausreicht, nenne ich die große Einheit; das unendlich Kleine, in dem weiter nichts enthalten ist, nenne ich die kleine Einheit.“ Hui tse stellt damit zwei entgegengesetzte Pole des Weltalls auf, das Unendliche nach seiten der Größe und nach seiten der Kleinheit. Zwischen beiden besteht nun aber für sein Denken ein Widerspruch, eine unausfüllbare Kluft. Er formuliert das so: „Was keine Ausdehnung hat (das unendlich Kleine), kann auch nicht angehäuft werden, und doch dehnt es sich tausend Li weit aus“, d. h. die vor unsern Augen liegende gewaltig ausgedehnte Welt kann für unser Denken nicht aus Anhäufung des unendlich Kleinen konstruiert werden. Er bemerkt also jenes Problem, das ja auch für unser heutiges Denken noch vorhanden ist: der Begriff muß bei immer fortschreitender Zerlegung des Materiellen schließlich ein Ende finden in letzten allerkleinsten, daher unteilbaren Einheiten (dem mathematischen Punkte); aber es ist dann nicht zu begreifen, wie aus solchen kleinsten, unteilbaren Einheiten die kompakte Materie in ihrer Unermeßlichkeit von Ausdehnung sich bilden kann. Denn nicht ausgedehnte (nicht mehr teilbare) Einheiten können sich nicht zu ausgedehnten Größen zusammensetzen. Hui tse folgerte aus dieser problematischen Lage, daß der Raum und die Ausdehnung der Dinge, somit das empirische Weltbild, unwirklich, illusionär sei. Ueber die Zeit urteilte er ebenso wie über den Raum: auch sie ist illusionär. Es ist bekannt, daß die eleatische Philosophie der altgriechischen Zeit, insbesondere Parmenides und Zenon, zu ähnlichen Resultaten gelangten und auf Grund dessen eine Reihe von Paradoxen formulierten, die den Widerspruch zwischen der realen Welt und dem unendlich Kleinen illustrieren sollten, wie das Paradoxon über Achilles und die Schildkröte. Interessant ist nun, daß Hui tse in seinem Denken auf ganz ähnliche Wege gerät und das Rätsel des Daseins auch in allerlei Paradoxen darzustellen sucht, die seine Zeitgenossen und Nachfolger nicht begriffen und für leeres Gerede hielten. So sagte er: „Wenn man einen Stock von einem Fuß Länge nimmt und täglich die Hälfte abschneidet, so wird man nach 10 000 Generationen noch nicht damit zu Ende gekommen sein.“ Er meinte natürlich, daß die Teilung eines materiellen Gegenstandes endlos fortgesetzt werden kann. Etwas Aehnliches liegt seinem Ausspruch zugrunde: „Die Räder eines Karrens durchfurchen den Boden

nicht“; oder „der Finger berührt den angefaßten Gegenstand nicht“. Hierbei war des Philosophen Gedanke wohl, daß, so eng und nah auch scheinbar zwei materielle Größen aneinander rücken, doch, wenn man ins unendlich Kleine geht, immer noch unendlich kleine Abstände zwischen ihnen bleiben, die eine unmittelbare Berührung verhindern. Eine große Anzahl ähnlicher Paradoxa sind von Hui tse erhalten, welche zeigen, daß ihm auf Grund der Antinomie des unendlich Kleinen und unendlich Großen die Begriffe Raum und Zeit zu Illusionen menschlicher Subjektivität geworden waren und die an Raum und Zeit gebundenen Aussagen ihm letzten Grundes unhaltbar, imaginär erschienen. Ich will einige dieser Paradoxa anführen:

Ein dahinsausender Pfeil ist weder in Bewegung noch in Ruhe.

Die Sonne geht unter, wenn sie im Zenith steht.

Die Lebewesen sterben, wenn sie geboren werden.

Wenn jemand heute nach Yüeh geht, so kam er schon gestern dort an.

Ein Gebirge erhebt sich nicht höher als ein See.

Das Zentrum der Welt liegt nördlich von Yen (heutiges Chihli) und südlich von Yüeh (heutiges Fukien).

Eine Schildkröte ist länger als eine Schlange.

Im Ei sind Federn (nämlich die Federn des jungen Huhns, die schon jetzt da sind, da sie kommen werden und der Zeitabstand illusorisch ist).

Ein Pferdefüllen, dessen Mutter tot ist, hat keine Mutter gehabt (da die Vergangenheit der Gegenwart gleich ist).

Ein Viereck ist kein Viereck und ein Kreis darf nicht als rund gelten.

Ein weißer Hund ist schwarz.

Bei den zwei letzten Paradoxa kann man zweifeln, ob die Pointe ist, daß alle unsre Wahrnehmungen subjektiv sind und deshalb genau genommen ungültig, oder ob sie auf jene Achtlosigkeit gegen das unendlich Kleine hinauslaufen, indem kein Viereck, ins Kleinste gesehen, ein Viereck ist, kein Kreis absolut rund, kein weißer Hund ohne vielerlei Schwarz am Körper. Vielleicht war beides dabei kombiniert. Auf die Spitze trieb Hui tse diese paradoxen Behauptungen in folgenden Aussprüchen: Ein Hund kann ebenso gut als ein Schaf betrachtet werden. Ein Pferd legt Eier. Berge können sprechen. Eine Dogge ist kein Hund. Es scheint, daß Hui tse infolge seines Illusionismus zu der Auffassung gekommen ist, daß die Welt

und mit ihr die Menschheit, obwohl für den Anschein unsrer Beobachtung eine Vielheit von Einzelem, im letzten Grunde eine Einheit sei, ein großes Zusammen, und daß er auf Grund dessen die Liebe aller gegen alle lehrte. Denn es wird als ein interessanter Lehrsatz von ihm überliefert: „Wir müssen alle Wesen gleichermaßen lieben, denn Himmel und Erde (das Weltall) bilden eine Einheit.“

Im Buche des Tschuang tse begegnet uns Hui tse häufig³⁰³ als Kontroversist gegenüber Tschuang tse, doch ist seine Eigenart dabei vielfach frei verzeichnet, wie es dort durchweg mit den eingeführten Figuren geschieht. Immerhin tritt seine grübelnd paradoxe Denkweise selbst in der Verzeichnung hervor. Gelegentlich wird erzählt, daß Tschuang mit Hui am Ufer eines Flusses spazieren ging und der erstere, hinweisend auf die im Wasser spielenden Forellen, von der Freude der Fische redete. Hui tse erwiderte: „Du bist kein Fisch, wie willst du dann die Freude der Fische kennen?“ Dem setzt Tschuang tse entgegen: „Da du nicht ich bist, wie willst du wissen, daß ich sie nicht kenne?“ Mit geschickter Verteidigung sagt Hui tse: „Wenn ich, da ich nicht du bin, dein Inneres nicht kennen kann (wie du selbst behauptest), so folgt daraus, daß du, da du kein Fisch bist, auch nicht wissen kannst, woran Fische sich freuen.“ An einer andern Stelle (Ende von Buch 5) verweist Tschuang tse dem Hui tse, daß er seine geistige Kraft mit Spitzfindigkeiten erschöpfe, die in den Aeüßerlichkeiten und Einzelheiten der Erscheinungen stecken bleiben, daß er z. B. über „hart und weiß“ grüble. Dies bezieht sich darauf, daß Hui tse (wie später Kung sun Lung) die Frage eingehend verfolgte, wie sich die Eigenschaften eines Dinges (z. B. Härte und weiße Farbe) zu dem Dinge selbst verhielten, ob sie zu dem Gegenstande oder zum Beobachter gehörten. Man sieht auch darin den scharf bohrenden Analytiker. Daß Tschuang tse den Tod des Hui tse als einen schweren Verlust für sich selbst empfand, wurde schon oben berichtet.

Schließlich sei hier noch zweier Männer dieser Zeit Erwähnung getan, die ihre philosophische Anlage ganz speziell dem politischen Leben und der Staatsleitung zuwandten und dabei eine eigenartige Figur machten, nämlich W a n g H s ü und W e i Y a n g³⁰⁴.

W a n g H s ü, bekannter mit seinem Beinamen K u e i k u t s e, „der Meister des Dämonentales“, benutzt taoistische Grundgedanken, um dadurch eine Lehre der Staatskunst aus-

zubilden, die alle ethischen Bindungen verwirft und das politische Handeln vollkommen der Willkür der Fürsten und seiner Minister ausliefert. Er faßt das Tao als etwas rein Naturhaftes, ethisch vollkommen indifferent. Es wirkt im Spiel der Kräfte Yang und Yin, die als reine Naturkräfte im Dasein hervortreten und im Wechsel ihres Ueberwiegens den Gang des Werdens bald so, bald so bestimmen. Das Leben ist ein beständiger Wechsel jener zwei Grundmächte und der von ihnen abhängigen Einzelercheinungen, ohne daß irgendeine höhere Idee, ein sittliches Wollen oder dergleichen dabei in Frage käme. Rein beliebig, kann man sagen, tritt die Umschaltung der Kräfte und Einflüsse im Dasein auf. Dem entsprechend möge dann auch das politische Handeln erfolgen. Der Fürst — seinerseits eine Art Weltkraft wie Yang und Yin — verfare frei nach seiner Willkür in allem, was seinem Tatbereich, seiner Entscheidung angehört. Er halte sich also vor allem nie gebunden durch Vorhergegangenes, etwa durch ein gegebenes Wort, durch ein eingegangenes Bündnis, durch Verpflichtung seiner Ehre. All das sind törichte Illusionen. Wenn die Umstände es ihm vorteilhaft erscheinen lassen, so tue er, was ihm beliebt, ohne sich vor einem Widerspruch, einem Treubruch zu scheuen. Wandel ist das Wesen des Verlaufs der Dinge; Wandel in jeder Weise und zu aller Zeit ist auch das Recht des Fürsten. Das gleiche Recht, nach Opportunität zu handeln, kommt natürlich auch den Dienern des Fürsten, den Staatsmännern zu. Sie sollen genau und scharfsichtig alle Faktoren im eigenen Staat und den Nachbarstaaten beobachten und studieren, um darauf ihre Berechnungen des für den Fürsten Vorteilhaften zu gründen. Sie sollen ihn zu rücksichtslosem Handeln überreden, indem sie ihn auf den Nutzen hinweisen.

Solch oberflächlicher Machiavellismus kennzeichnet die Verkommenheit des damaligen politischen Räuberwesens. Er mag manchem Machthaber jener Zeit willkommen gewesen sein als theoretische Bestätigung seiner Gelüste. Noch bei Wang Tsch'ung (im ersten Jahrhundert n. Chr.) finden wir einen Nachklang dieser taoistischen Verherrlichung der Perfidie ³⁰⁵.

Eine andere Tendenz verfolgte Wei Yang (sein richtiger Name war Kung sun Yang, doch ist er als Wei Yang, „Yang aus [dem Staate] Wei“ bekannter). Zwar beginnt auch seine Staatslehre mit Negation und Auflösung. Er verwirft nämlich jene bei den älteren Philosophen so oft betonte Meinung von

der wie automatisch wirkenden Macht des Guten, speziell des guten Einflusses edler Herrscher auf das Volk, eine Meinung, die, wie wir sahen, letzthin in Vorstellungen des mythischen Denkens wurzelte. Kühl rationalistisch tritt Wei Yang dem entgegen: Güte und Gerechtigkeit sind Eigenschaften gewisser Naturen, teilen sich aber von ihnen aus ganz und gar nicht an andre ohne weiteres mit. Es ist eine törichte Träumerei, dies zu erwarten. Daher kommt es nicht wesentlich darauf an, daß der Fürst selbst eine edle und rechtliche Natur besitze oder daß er solche Naturen zu seinen Beamten wähle. Was ist denn das Wichtige und Bestimmende? Hier nehmen Wei Yangs Gedanken eine eigene positive Wendung, die in gewissem Grade an Yin Wên tse erinnert. Er legt alles Gewicht auf das Gesetz als die alle leitende objektive Macht. Damit das Gesetz eine solche Macht werde, muß es zuerst klar und deutlich sein, so daß jeder weiß, was es verlangt, daß auch kein schlechter Beamter seinen Inhalt verdrehen und verhüllen kann; es muß ferner keine Ausnahmen zulassen und auf alle Staatsangehörige, Hohe und Geringe, in ganz gleicher Weise angewendet, es muß auch in striktester, wenn nötig in härtester Weise vollzogen, und diese Ausführung des Gesetzes selbst muß wiederum mit der unerbittlichsten Strenge, unter Androhung des Todes bei Vernachlässigung, überwacht werden. Durch solch ein Gesetz und seine Handhabung wird das Volk wirklich geeinigt und zum rechten Wachstum gebracht. Es ist klar, daß bei solcher Grundforderung das Staats- und Volksleben etwas von drakonischem Charakter bekommen mußte. So will es auch Wei Yang. Die Volksmenge soll arbeiten, produzieren und sich nähren, überall von den festen Barrikaden der gesetzlichen Bestimmungen eingeschlossen, ohne Macht, sich über den hergebrachten Stand und Beruf zu erheben. Das Ideal des Tao tê tching scheint hier nachzuwirken: Bildung, Lernen, Vorwärtstreben ist Verfall, primitive Einfachheit muß das Gepräge der Volksgemeinschaft sein. Nur darin weicht Wei Yang nun wieder von Lao tses Bahn völlig ab, daß er dem Heereswesen große Wichtigkeit beilegt. Der Staat bedarf einer starken Armee, weshalb jeder Bürger sein ganzes Leben hindurch militärpflichtig ist. Im Heere herrscht die strengste Disziplin. Das Heer und der Krieg bilden auch den Boden, aus dem die Führer des Volks, die Uebergeordneten hervorgehen: wer sich kriegerisch auszeichnet, wird in die Aristokratie erhoben. Geburtsaristokratie dagegen gibt es nicht.

Auch eine genaue Statistik und Registrierung des Volkes nahm Wei Yang in seine Maßregeln auf. Geburten und Todesfälle mußten angezeigt und verzeichnet werden, die Zahl der Bevölkerung wurde durch regelmäßig geführte Listen bekanntgehalten.

Dem Volke Glauben an die unbedingte Autorität des Gesetzes einzuflößen, war natürlich eine der wichtigsten Aufgaben. Wei Yang soll dafür unter andern ein sonderbares Mittel angewendet haben. An einem Pfosten des Südtores der Stadt ließ er einen Erlaß anschlagen, daß derjenige, welcher jenen Pfosten von seiner Stelle nach dem Nordtore bringe, dafür zehn Liang (Pfund) Silber bekommen werde. Alles staunte, lachte, fand die Sache verdächtig, und niemand wagte sich heran. Da erhöhte Wei Yang die Belohnung auf fünfzig Pfund Silber. Zuletzt entschloß sich jemand, den Pfosten zu versetzen, und wirklich, — er bekam sein Silber, ohne daß ihm weiter ein Leid widerfuhr. Dies wurde dem Volke als Beleg dafür gedeutet, daß alles, was gesetzlich veröffentlicht werde, heilig sei und strikt so ausgeführt werden müsse. Auch die Unparteilichkeit des Gesetzes demonstrierte Wei Yang der Oeffentlichkeit vor, indem er, als der Kronprinz die Gesetze voll Uebermut absichtlich verletzte, zwar nicht diesen selbst (da er die Erbfolge des Thrones sichere und deshalb um des Volkes willen zu erhalten sei), wohl aber seine beiden Erzieher, die an der Missetat schuldig seien, mit dem Tode bestrafen ließ.

Durch sein neues System veranlaßte Wei Yang angeblich im Lande Tch'in (denn dort, nicht in seiner Heimat Wei, wirkte er als Reformer) eine gewaltige Umgestaltung der Dinge. Vielerlei Neuerungen der Lebensweise und der Verwaltung werden ihm zugeschrieben, so die Beseitigung des alten Wohnsystems, wonach die Familien in Gruppen von je acht beieinander wohnten rings um ein zentrales neuntes Grundstück, das sie gemeinsam für die Krone bearbeiteten. Statt dessen siedelte Wei Yang die Familien einzeln an und erhob von ihnen Abgaben. Auch das Maß- und Gewichtssystem veränderte er. Die Wirkung seiner Reformen war eine auffallende innere und äußere Stärkung des Staates Tch'in, so daß man zuletzt wagen konnte, über den größeren Staat Wei, die Heimat des Wei Yang, mit Heeresmacht herzufallen und ihm nach einem durch Verrat gewonnenen Siege ein großes Gebietstück zu entreißen. Damals stand Wei Yang auf dem Gipfel seiner

Macht; ein Teil des eroberten Landes wurde ihm als dem „Edlen von Schang“ (*Schang tchün*) zu Lehen gegeben. Doch folgte sein Sturz, als der bisherige Landesherr (338 v. Chr.) starb und jener Prinz den Thron bestieg, den Wei Yang durch Hinrichtung seiner Erzieher so schwer beleidigt hatte. Dieser nahm nun seine Rache. Nach kurzem Widerstande wurde Wei Yang überwältigt und grausam zu Tode gebracht³⁰⁶.

So traten bis tief in das vierte Jahrhundert v. Chr. hinein allerlei Männer mit den verschiedensten Gedanken über Leben und Menschenlos in China auf den Plan, gelegentlich auch praktisch für ihre Ideale tätig, und zogen jeder mehr oder weniger unabhängig von dem andern ihre Bahnen. Die bedeutenderen Geister unter ihnen, wie Konfuzius, Mê Ti, Tschuang tse, sammelten wohl eine größere Schule um sich, die des Meisters Gedanken weiter durch die Zeiten trug. Von einem organischen Weiterwachsen des Philosophierens im ganzen aber kann in diesem Zeitraume noch nicht viel die Rede sein, da man über die Schulgrenzen hinaus nicht voneinander zu lernen suchte, ja überhaupt den Gedanken eines systematischen, konsequenten Aufbaus der Philosophie von fester einheitlicher Grundlage her noch nicht kannte. Strenge Methode des Denkens und zusammenhängende Untersuchung herrscht noch nicht.

In der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts tritt nun aber ein Mann auf, durch den — nicht sofort, jedoch allmählich — ein anderer Charakter über die chinesische Philosophie kommt. Sie wird einheitlicher, sie wird geschlossener, sie bekommt etwas von einem System. Aber freilich — auf Kosten des Lebens. Es entsteht eine Festigung, die zugleich Einseitigkeit und Erstarrung bedeutet. Wertvolle und fruchtbare Gedanken der älteren Zeit werden beiseite gesetzt und verkümmern, während eine einzige Gedankenlinie voll ausgezogen und zur ausschließlichen Geltung gebracht wird. Der Mann, welcher zu dieser Wendung am meisten beigetragen hat, war des Konfuzius größter Schüler, Menzies. Er ist es aber nicht allein gewesen, dem dieser Gang der Dinge zuzuschreiben ist; es war zugleich das Schicksal des chinesischen Geisteslebens, das sich darin erfüllte. Denn während die zwei bis drei Jahrhunderte von Têng Hsi und Lao tse bis auf Tschuang tse und seine Zeitgenossen offenbar reich waren an fruchtbaren Denkern, die ein starker Trieb in die philosophische Arena hineindrängte, läßt mit Menzies und der Folgezeit diese Begabung

sichtbar nach. Als habe man sich erschöpft, zehrt man meist nur noch vom Gute der Früheren, und wo neue Ansätze sich zeigen, steht keine tiefdringende Kraft mehr dahinter, sie durchzuführen. Das ist der Zeitraum, in den wir nun eintreten. Da er sich seinem Ende zuneigt, scheint das Feuer des philosophischen Denkens in China ausgebrannt zu sein; ängstlich hütet man die wenigen Funken, die unter der Asche noch eben glühen.

ZWEITER ZEITRAUM: DIE ERSTARRUNG DER PHILOSOPHIE

1. DIE POLITISCHE ENTWICKLUNG BIS ZUM ANFANG DER CHRISTLICHEN ZEITRECHNUNG

Es erscheint angebracht, an dieser Stelle zunächst einen Ueberblick über die politischen Ereignisse von der Mitte des vierten Jahrhunderts v. Chr. bis hinab zum Beginn der christlichen Aera zu geben, da man diesen historischen Hintergrund zum rechten Verständnis der geistigen Entwicklung jener Zeit einigermaßen klar vor Augen haben muß. Natürlich kann es sich nur um die Umrisse dieser sehr bewegten und gewaltigen Wandlungen herbeiführenden Epoche handeln ³⁰⁷.

Die letzten zwei Jahrhunderte der Tschou-Dynastie werden in der chinesischen Geschichte bezeichnet als die Zeit der „streitenden Staaten“ (gerechnet von ca. 470—250, nach andern von 403—250). Dieser Name kennzeichnet die immer mehr wachsende Anarchie. Die Autorität der Tschou-Herrscher, obwohl von 468 an ihrer noch neun (von 401 an noch sechs) nominell regierten, war tatsächlich dahin. Je mehr aber ihr Einfluß schwand, desto wütender tobte unter den ehemaligen Vasallenreichen der Kampf um die Macht. Dieser Kampf, schon in den Tagen des Konfuzius ein trauriges Zeichen der Zeit, wurde zu voller Heftigkeit entfesselt, seit im Jahre 403 der Reichsbeherrscher Wei Lieh Wang selbst das Signal dazu gab, indem er drei Usurpatoren-Familien (Han, Tschao, Wei), den sog. drei Tchin-Staaten, erlaubte, daß sie das ehemalige Reich Tchin unter sich aufteilten. Neben diese neu auftretenden Räuberstaaten stellten sich nun alsbald die stärksten der andern vielen Vasallenreiche; es waren im ganzen vierzehn, die sich geltend machen konnten, und unter ihnen sieben (die sogenannten sieben Helden), die schnell übermächtig in den Vordergrund traten. Nunmehr beginnen diese ein mit Gewalt und List, mit Waffen und Intrigue, mit allen Mitteln, die irgend

nützen konnten, geführtes Ringen, welches in der Tat F. Hirths Ausspruch rechtfertigt, daß wir hier vor der entsetzlichsten Epoche in Chinas Geschichte stehen, einer Epoche, in welcher die allgemeine Moralität ihren äußersten Tiefstand erreichte. Freilich, wie immer in solchen Verhältnissen, fehlte auch hier auf dem dunklen Hintergrunde das Licht nicht völlig, aber es war doch, allgemein gesprochen, ein „Zeitalter des Blutes“ (L. Wieger). In den Schlachten zählte man die Gefallenen nach den abgeschnittenen Köpfen, denn für jeden Kopf wurde eine Prämie bezahlt. Die Berichte über diese Kopfbeute erreichen ungeheure Höhen: 40 000, 60 000, 80 000, 150 000, ja einmal 450 000 Köpfe werden als Opfer einzelner Schlachten angegeben. Man kann sich dementsprechend vorstellen, wie es bei Eroberungen von Städten, bei Wegnahme feindlichen Gebietes zuing, mit welcher Grausamkeit persönliche Rache und Bestrafung geübt wurde (langsames Zerstückeln des Körpers, Auseinanderreißen durch Pferde u. ä.). Mehr oder weniger wurden alle Staaten in den furchtbaren Kriegszustand hineingezogen, da für jeden einmal die Stunde schlug, wo er kämpfen mußte, wenn er nicht vertilgt werden wollte. Die meisten Fürsten hatten sich schon lange, bevor der letzte Tschou-Herrscher verschwand, denselben Herrschertitel (Wang) beigelegt, der ehemals nur dem Reichsgebieter zukam, um damit ihren Anspruch auf die höchste Macht auszudrücken. Aber diese Macht praktisch durchzusetzen, das wollte lange keinem gelingen.

Unter den „kämpfenden Staaten“ sind besonders beachtenswert die Reiche Tsch'in, Tsch'u und Tschao. Sie bildeten Randstaaten des damaligen China nach Westen, Süden und Norden hin. Tsch'in, das Westreich, war ursprünglich im Tale des Weiflusses daheim, hatte sich aber sowohl nach Norden (heute die Ordos-Mongolen, damals die Jung-Stämme) wie nach Süden (heute Provinz Szechuan, damals Man-Stämme) weit ausgedehnt. Tsch'u war der damalige Südstaat Chinas und reichte bis zum Yang tse, wo es eingeborne (Man-)Stämme zu Nachbarn hatte. Tschao (im heutigen Shansi und Chihli) bildete etwas wie ein nördliches Bollwerk des Reiches und grenzte an die Hun yü (Hunnen) und andere barbarische Völker. Die Lage dieser drei Staaten und ihr allmähliches Vordringen in die Territorien der nichtchinesischen Fremdstämme brachte eine Mischung des Blutes und damit einen besonderen Charakter der Bevölkerung hervor. Der rein chine-

sische Geist und die chinesische Kultur wurden hier durchsetzt mit wilderen Instinkten, roheren Bräuchen, ursprünglicherem Wesen. Spuren dieses Fremdeinflusses sind noch heute für uns nachweisbar³⁰⁸. Leitende Persönlichkeiten waren Mischblut, fremder Aberglaube tritt hervor und führt zu Handlungen, die dem Chinesentum an sich fernlagen, die altchinesische Kleidung wird bewußt geändert, die Kriegsführung erfährt einschneidende Neuerungen (Einführung der Kavallerie). Wieweit dergleichen Einfluß sich auch in andern Teilen Chinas geltend gemacht haben mag, wissen wir nicht; aber die drei großen Grenzstaaten Tch'in, Tsch'u und Tschao sind ganz gewiß stark davon betroffen gewesen. Ed. Chavandes steht nicht an, zu erklären — und F. Hirth stimmt ihm darin zu — daß die Reiche Tch'in und Tsch'u im eigentlichen Sinne nicht als chinesische Staaten aufgefaßt werden dürften, da ihrer Bevölkerung zu viel fremdes Blut beigemischt war. Dieser innere Faktor der Geschichte muß wohl im Auge behalten werden, wenn man den Gang der Dinge verstehen will, zumal von der Zeit an, wo Tch'in die führende Macht in China wird und dem Lande einen neuen Kaiser gibt.

Das letztgenannte Reich zeigte schon früh vor allen andern die Klaue des Löwen und ließ erraten, daß es schließlich als Sieger das Schlachtfeld behaupten werde. Es steht deswegen auch mehr allein, da man sich allgemein vor ihm fürchtet, und gewinnt seine Vorteile mehr durch rücksichtslose Verwendung der eigenen Machtmittel sowie durch allerlei Kabbalen. Ihm gegenüber suchen die schwächeren übrigen Staaten ihr Heil mehr in Bündnissen, deren Seele meistens das Reich Tsch'u ist; doch gelingt es Tch'in nicht selten, die Verbündeten auseinanderzusprengen. Charakteristische Gestalten, die durch solche Verhältnisse in den Vordergrund kamen, waren allerlei politische Agenten, bald hier, bald da tätig, bald mehr den Philosophenmantel umhängend, bald den Diplomaten spielend, die entweder im Dienste eines starken Hintermannes oder als Spender eigener Weisheit den großen und kleinen Fürsten und Höfen Rat anboten, nicht selten ihren Standpunkt nach den Umständen beliebig wechselnd.

Einer dieser Leute, Su Tch'in, war es, der im Jahre 333 v. Chr. das große Bündnis der „sechs Staaten“ (Tschao, Han, Wei, Tch'i, Tsch'u und Yen) gegen das Reich Tch'in zustande brachte. Das bedeutete für letzteres eine gewaltige Gefahr. Doch ein Nebenbuhler jenes Politikers, namens Tschang I,

arbeitet im Dienste des Fürsten von Tch'in der Gefahr entgegen, indem er die Verbündeten wieder zu entzweien sucht³⁰⁹. Minen und Gegenminen dieser zwei schlaun und rücksichtslosen „Staatsmänner“, daneben allerlei Kriege, besonders zwischen Tch'in und Tsch'u sowie zwischen den zeitweise wieder veruneinigten Gliedern des Sechs-Staaten-Bundes begleiten dann einen langsamen aber sicheren Aufstieg des Reiches Tch'in. Sein Herrscher Tschao Hsiang (306 bis 251 v. Chr.) ist besonders erfolgreich. Er bringt den Fürsten von Tsch'u durch Verrat in seine Gewalt und nimmt ihm große Gebietsstrecken ab. Dann teilt er durch seinen bedeutenden, aber rücksichtslos harten General Po Tch'i furchtbare Schläge an andere Staaten aus und erreicht einen solchen Gipfel der Macht, daß er schon den Versuch machen darf, den Kaisertitel zu usurpieren. Doch bewegen ihn die Umstände, diesen Schritt zunächst noch wieder aufzuschieben. Blutige Kämpfe unter den kleineren Staaten folgen, die sie, zu Tch'ins Vorteil, sehr schwächen, während Letzteres vor allem mit seinen stärksten Gegnern, Tschao und Tsch'u, in immer neuen grausamen Schlachten abzurechnen strebt. Die Taten des Generals Po Tch'i sichern Tch'in im ganzen die Oberhand, und die immer zunehmende Annexion benachbarter Landesteile vergrößert das Gebiet dieses Staates unheimlich. Noch einmal wird sein Fortschritt behindert durch einen energischen Zusammenschluß der Gegner, das sogenannte Bündnis der „vier Vornehmen“, führender Männer der Reiche Tschao, Wei, Tsch'u und Tch'i. Da damals der General Po Tch'i, entzweit mit dem leitenden Minister des Tch'in-Staates, vom Oberbefehl zurückgetreten war, erleidet das Heer von Tch'in eine empfindliche Niederlage. Doch das Ende der Regierung des Tschao Hsiang sieht wieder seinen Stern im Steigen, die feindlichen Heere werden mehrfach geschlagen und große Stücke der besiegten Länder fallen an den Sieger. So steht die Sache um das Jahr 256. Jetzt macht der Tschou-Herrscher, Nan Wang, der Scheinkaiser, einen letzten Versuch, in die wirre Lage des Reiches einzugreifen, indem er einige Staaten zum Bunde gegen Tch'in aufruft. Als Antwort fällt der Lehnsmann in das Land seines alten Feudalherrn ein und entreißt ihm den westlichen Teil. Nan Wang überlebte diesen Schmach zum Glück nicht lange. Er war der letzte der Tschou-Herrscher. Noch wenige Jahre (bis 249) behauptete ein Verwandter von ihm unter dem Titel eines „Fürsten von Ost-Tschou“ den

östlichen Teil des alten Reichslandes, bis das Heer von Tch'in ihn eines Tages auch beseitigte.

Der Thron Chinas war jetzt leer. Wer sollte ihn neu besteigen? Daß er dem Tch'in-Reiche schließlich zufallen werde, das sich bereits der uralten Reichsinsignien, der heiligen Dreifüße des Sagenkaisers Yü, bemächtigt hatte, war kaum mehr zweifelhaft, aber es sollte doch noch Jahrzehnte lang dauern, bis das neue Kaisertum wirklich durch Niederwerfung aller Gegner erkämpft war. Dieser Zeitraum (249—221) war es, in dem der Mann auf den Plan trat, dessen Werk die Neugestaltung Chinas recht eigentlich werden sollte. Er war von dunkler Herkunft: seine Mutter eine Tänzerin von großer Schönheit, sein Vater angeblich der Enkel des Tch'in-Herrschers Tschao Hsiang, in Wirklichkeit vielleicht aber ein Juwelenhändler Lü Pu wei, dessen Gattin jene Tänzerin war und der sie dem in sie verliebten Prinzen abtrat. Ganz anderes Blut als das der altchinesischen Herrscher pulsierte also in dem Kinde, das aus dieser Verbindung hervorging und mit der Vaterschaft des Tch'in-Prinzen gedeckt wurde. Sein Name war Tschêng. Schnell trieb ihn der Strom des Geschickes an die Spitze des Tch'in-Staates. Denn nachdem der alte Tschao Hsiang (251) gestorben war, gingen auch dessen Sohn und Enkel, also der angebliche Großvater und Vater Tschêngs, nach kurzer Regierung bald vorüber, und im Jahre 247 vor Christo übernahm Tschêng die Herrschaft des Reiches Tch'in. Er war damals erst dreizehn Jahre alt. Natürlich mußte zunächst ein anderer für ihn der Leiter und Berater sein. Dies wurde jener Kaufmann Lü Pu wei, der infolge seiner Intimität mit den Eltern des jungen Fürsten bereits unter dessen Vater Minister geworden war. Der Begabung dieses bedeutenden Mannes, der auch literarisch hervorgetreten ist als Verfasser (oder doch Veranlasser) des noch heute bekannten Geschichtswerkes Lü schü Tsch'un tch'ü³¹⁰, verdankte Tschêng die Festigung und Förderung seines Landes im ersten Jahrzehnte seiner Regierung. Doch verscherzte sich Lü Pu wei seine einflußreiche Stellung schließlich durch Begünstigung von Ausschweifungen der Königin-Mutter, jener Tänzerin, die er einst selbst besessen; er scheint sogar seinerseits wieder in intime Beziehungen zu ihr getreten zu sein. Das kostete ihn Stellung und Leben. In der späteren Zeit ist die Hauptstütze Tschêngs der Minister Li Szü. Mit seiner Hilfe und durch ungeheure Truppenmacht gelingt es dem Herrscher von Tch'in nun allmählich, einen der frühe-

ren Lehnstaaten nach dem andern an sich zu reißen oder doch niederzuschlagen und zu lähmen. Am härtesten war der Endkampf mit den Reichen Tschao und Tsch'u. Verräterkünste und die Leistungen des Generals Wang Tchien taten indes das ihrige.

Im Jahre 221 vor Christo waren alle Rivalen unfähig gemacht, und nun nahm Tschêng die Kaiserwürde an und zwar unter dem pompösen Titel eines „Schï Huang Ti“, „Ersten kaiserlichen Herrschers“. Da man gewöhnlich den Namen des Tch'in-Reiches als Bezeichnung seiner Fürstenlinie davorsetzt, so lautet sein voller Titel „Tch'in Schï Huang Ti“. Mit diesem Regierungsnamen hat er von 221—209 das altgewordene und erschöpfte chinesische Reich in andre Bahnen zu leiten versucht.

Alles, was uns von der Wirksamkeit dieses Kaisers berichtet wird, atmet einen neuen, vieles einen geradezu unchinesischen Geist.

Das alte Feudalsystem fällt für immer: der Kaiser nimmt das ganze Reich unmittelbar unter sein eigenes Regiment. Er teilt es ein in 36 „Tchün“ (Gouvernements oder Provinzen), die ihrerseits wieder in „Hsien“ (Kreise) zerfallen. Kaiserliche Beamte handhaben die Verwaltung. Der alte Anspruch des Herrschers, Eigentümer des gesamten Bodenbesitzes zu sein, den er den Untertanen nur gegen Abgabe zur Bewirtschaftung überläßt, wird aufgehoben. Der Bebauer wird Eigentümer, ein Steuersystem wird zur Bestreitung der Staatsunkosten eingeführt. Das chinesische Volk erhält eine neue Bezeichnung: das schwarzhaarige Volk. Posthume Ehrennamen, wie sie früher den Herrschern verliehen wurden, werden abgeschafft. Die Schreibung der Schriftzeichen, die bis dahin mancherlei Varianten gezeigt hatte, wird durch Einführung eines neuen Schriftdukts vereinfacht und vereinheitlicht. Anlage von Kolonien, wobei teils Soldaten als Kolonisten verwendet, teils größere Bevölkerungsgruppen in neue Umgebung versetzt werden, dient zum Ausgleich von Verschiedenheiten des Blutes und der Lebensweise. Ein einheitliches System von Maß und Gewicht (gegründet auf die Sechs als Einheitszahl) wird durchgeführt, ebenso wie die Gesetze vereinheitlicht werden. Heerstraßen werden in großer Ausdehnung angelegt und auch sonst wird der Verkehr gefördert. Die Zustände im ganzen Reiche sucht der Kaiser genau unter Augen zu bekommen, indem er Beschreibungen von Landesteilen herstellen, Statistiken auf-

nehmen läßt und sich auch persönlich durch Inspektionsreisen orientiert. Die Waffen der Bevölkerung werden nach der Hauptstadt eingefordert und das Metall umgegossen (nur das Heer wird bewaffnet geblieben sein). Daß man den Kalender änderte, indem der bisherige zehnte Monat zum Anfangsmonat des Jahres gemacht wurde, war ein auch früher schon bei Dynastiewechsel gepflogener Brauch, ebenso wie die Wahl eines neuen Schutzelementes (jetzt Wasser, gegen das Feuer der Tschou) und einer neuen Dynastiefarbe (Schwarz). Aber daß der Kaiser die bisherige demütige Selbstbezeichnung des Reichsoberhauptes *Yü* (töricht, einfältig) in *Tschên* (hervorragend) änderte, verstieß nicht nur gegen die alte Zeit, sondern auch gegen chinesische Art.

Es war vorauszusagen, daß die kaiserlichen Maßnahmen, eingegeben durch den rein sachlichen Gesichtspunkt der Wohlfahrt und Hebung des Landes, jedoch ohne alle Rücksicht auf Ueberlieferung, Herkommen und alte Lehre, im Reiche eine gespannte Situation schaffen würden. Ein Fremdes drang hier rücksichtslos in das chinesische Leben ein, durchkreuzte schroff die gewohnten Bahnen und brach mit altgeheiligten Forderungen. Es konnte nicht ausbleiben, daß sich eine geschlossene Reaktion bildete, die das überlieferte echt chinesische Kulturideal verteidigte. So wird die Regierung des ersten Tch'in-Kaisers zutiefst gekennzeichnet durch den Gegensatz dieser zwei Strömungen. Gewiß ist der Gegensatz auch in einzelnen Handlungen und Tatsachen zum hellen Ausbruch gekommen, doch hat sich die Sage solcher Vorgänge zu einseitig und zu hartnäckig bemächtigt, als daß wir heute noch imstande wären, Wahrheit und Dichtung überall sicher zu scheiden. Zuerst trat die Opposition zutage, als der Kaiser die Ausschweifungen seiner Mutter entdeckte und gegen sie sowie die Familie des Liebhabers mit rücksichtsloser Schärfe vorging. Er verbannte dabei die eigene Mutter. Das war ein grober Verstoß gegen die Konfuzianische Lehre von der Pietät, die der Sohn den Eltern unter allen Umständen schuldete, und entschlossen setzten die Reaktionäre hier ein. Die Legende erzählt von siebenundzwanzig Männern, die einer nach dem andern ihre Mahnungen beim Kaiser mit dem Leben büßten. Der achtundzwanzigste aber drang durch; die Kaiserin-Mutter wurde zurückgerufen. Der Gegensatz zwischen dem Herrscher und den chinesischen Konservativen blieb indessen bestehen. Er erreichte seinen Höhepunkt in dem Ereignis, welches die Sage die Bücher-

verbrennung nennt und den Chinesen bis auf den heutigen Tag als äußerste Schandtat des ersten Tch'in-Kaisers und seines Ministers Li Szī ins Gedächtnis prägt. So wie die Darstellung dieser Sache unter den Chinesen umläuft, hätte im Jahre 213 auf einer Art Reichstag der Minister in öffentlicher Rede den Kaiser auf die Gefahr hingewiesen, welche dem neuen Reiche durch den Dünkel und die Agitation der Gelehrten drohe. Sie untergruben die Autorität des Kaisers, indem sie immer das Altertum priesen und alte Vorbilder gegen die heutigen Einrichtungen und Gesetze ausspielten. Daher möge der Kaiser ihrem Treiben mit einem Schlage radikal ein Ende machen, indem er die alte Literatur, auf die jene Gelehrten sich immer stützten, vernichte. Der Minister schlage vor, daß die Bücher aller öffentlichen Archive mit Ausnahme des Archivs von Tch'in auf kaiserlichen Befehl verbrannt würden, daß ferner alle Bücher in Privatbesitz, — ausgenommen die Schriften über Medizin und Arzneikunde, über Wahrsagen mit Schildpatt und Schafgarbe, über Ackerbau und Baumpflege — vom Kaiser eingefordert und gleichfalls verbrannt würden, daß endlich alle, die sich der Bücherauslieferung widersetzen, ferner alle, die in Zukunft die proskribierten Texte noch irgendwie anführten und benutzten, ebenso alle Beamten, die dergleichen nicht unnachsichtlich verfolgten, mit den härtesten Strafen belegt würden. Der Kaiser, heißt es, habe diesen Vorschlag genehmigt und mit äußerster Strenge durchgeführt. Ein furchtbares Vernichtungsgericht sei über die alte Literatur ergangen und nicht minder über die Gelehrten, die ihr anhängen. Viele hätten mit dem Leben büßen müssen, andre mit Degradation und Verbannung³¹¹.

Das Zeugnis des Szī-ma Tch'ien verbürgt uns (er war nur durch ca. 100 Jahre von den Ereignissen getrennt), daß der Kern dieser Erzählung historisch ist, obwohl die Ueberlieferung viel Ausmalung hinzugetan hat. Der Gegensatz des neuen Reiches gegen eine das Altertum verherrlichende Gelehrtenschule erreichte hierin seine Spitze. Die Geschichtswerke von Tch'in werden von der Vernichtung ausdrücklich ausgenommen. Ebenso werden von der Pflicht der Auslieferung ihrer Schriften ausdrücklich ausgenommen gewisse Gelehrte, die den Titel von „Literaten ungeheuren Wissens“ führten. Dahingegen werden das Schi tching und das Schu tching namentlich hervorgehoben als schädliche Bücher, ebenso „die Erörterungen der hundert Schulen“, d. h. die philosophischen

und staats-theoretischen Bücher all der verschiedenen Gedankenströmungen der vergangenen Jahrhunderte³¹². Daran sieht man deutlich, wohin die Absicht des Kaisers eigentlich ging. Nicht auf eine völlige Vernichtung der alten Literatur als solcher wird es ihm angekommen sein, sondern auf die Entwurzelung einer bestimmten Klasse von Menschen und ihres Einflusses im Volke. Im wesentlichen waren es die seit Menzius und durch Menzius erstarkten Konfuzianer, welche getroffen werden sollten. Wir werden weiter unten sehen, wie weit die Entwicklung des chinesischen Geisteslebens in dieser Zeit dem Bestreben des Kaisers Anlaß und Rechtfertigung bot.

Ueber die kriegerischen Taten des „ersten Kaisers“ und die damit zusammenhängende Erbauung der „großen Mauer“, auch eine der gewaltigen Machttaten dieses Herrschers, die unser Staunen wecken muß, ist in diesem Zusammenhang, wo es uns auf die Beziehung zur Geistesgeschichte Chinas ankommt, nicht weiter zu reden. Wohl aber möge bemerkt werden, daß Tch'in Schi Huang Ti schon bei Szī-ma Tch'ien als ein Anhänger taoistischer Ideen gilt, die freilich nicht tieferen philosophischen Zusammenhängen angehören, sondern dem taoistischen Volksglauben³¹³. Dabei erlitt er freilich arge Enttäuschungen und spielte deswegen auch den Zaubergelehrten des Taoismus einmal in seinem Zorn sehr übel mit: etwa 460 mußten ihr Leben lassen³¹⁴.

Im Jahre 209 v. Chr. starb Tch'in Schi Huang Ti. Mit seinem Tode geriet auch seine Schöpfung alsbald in Verfall. Der zweite Sohn, den eine Hofintrigue statt des ersten zur Regierung brachte, war unfähig, das Reich zusammenzuhalten, zudem eine Puppe in der Hand eines Eunuchen und von blutdürstiger Grausamkeit. Allenthalben regte es sich von Aufständischen. Nach drei Jahren war die Verwirrung so groß, daß der Eunuch, dem der Kaiser sich völlig überlassen hatte, diesen selbst töten ließ, um durch einen Regentenwechsel Luft zu schaffen. Doch der neu eingesetzte Herrscher, ein Neffe des vorigen, hielt sich nur 64 Tage, er wurde ein Opfer eines feindlichen Heeres, das die von Tch'in Schi Huang Ti neugegründete Hauptstadt eroberte und verbrannte. Die Tch'in-Dynastie war damit vorüber (206 v. Chr.).

Vier Jahre wütet nun wieder ein blutiger Bürgerkrieg. Die meisten der ehemaligen Vasallenstaaten leben neu auf und suchen jeder für sich die höchste Macht zu gewinnen. Aus der Wirrnis dieser Kämpfe taucht der Herrscher des Han-

Staates als Sieger auf. Er war ein Mann aus dem Volke, ursprünglich Liu Pang geheißen, den die Umstände zur Empörung gegen den zweiten Tch'in-Kaiser gezwungen hatten und der, von kriegerischen Erfolgen getragen, die Würde eines „Fürsten von Han“ (Han Wang) usurpierte. Die starke Unterstützung, welche er bei tüchtigen Staatsmännern, vor allem aber bei seinem großen Feldherrn Han Hsin fand, ermöglichte es ihm, in einem erbitterten Streit gegen seinen Hauptfeind Hsiang Yü schließlich zu siegen. Das Land war zu Tode erschöpft. Die rivalisierenden Fürsten erkannten, daß sie gegen Han Wang nicht mehr aufkommen würden, und so bot man ihm, der in der Verwaltung seines Teilreiches schon Beweise von Tüchtigkeit gegeben hatte, die ihm die Achtung vieler versicherten, schließlich die Kaiserwürde an. Unter dem Namen K a o T s u ergriff er (202 v. Chr.) die Zügel der Regierung und führte damit die H a n - D y n a s t i e auf den Thron, deren lange Herrschaft eine der glänzendsten Epochen in der chinesischen Geschichte bedeuten sollte. Sie nimmt die Jahre 202 v. Chr. bis 220 n. Chr., also reichlich vier Jahrhunderte ein, in der Mitte 9—23 n. Chr. kurze Zeit durch die Regierung eines Usurpators unterbrochen, weswegen man von einer früheren und späteren Han-Dynastie redet.

Der Eindruck des Werkes von Tch'in Schi Huang Ti läßt sich in der Han-Dynastie deutlich verspüren. Politisch geht man in seinen Bahnen weiter, wenn auch gemäßigter. Das Reich soll ein einheitlich regiertes sein, und wenn dem alten Feudalsystem auch zunächst noch längere Zeit Zugeständnisse gemacht wurden, so waren sie doch nur nominell; von selbständiger Regierung eines Vasallenfürsten war nicht mehr die Rede. Verschiedene Aufstandsversuche wurden mit Strenge unterdrückt. Der ehemalige Großadel schwindet so mehr und mehr dahin, und eine gelehrtenmäßig ausgebildete Beamten-schaft tritt an seine Stelle. Aber in einer Hinsicht schlugen die Han-Kaiser freilich eine ganz andere Bahn ein als ihr Vorgänger: während Tch'in Schi Huang Ti sich mit aller Macht loszureißen versucht hatte von dem Zusammenhang mit den altchinesischen Zeiten und ihren Vertretern, den Konfuzianern, so strebt die Han-Dynastie vielmehr nach einer engen Verbindung mit ihnen. Hatte man nun jenen Bruch aus der gemachten Probe als unheilvoll und unmöglich erkannt, oder geschah es aus persönlicher Neigung und Ueberzeugung, — jedenfalls schließen die Han-Herrscher mit dem Konfuzianis-

mus die festeste Gemeinschaft, indem sie seine Lehren zur Grundlage ihrer ganzen Staatstheorie, man kann sagen: zur geheiligten Staatsphilosophie machen. Gleich der Begründer der Han-Dynastie besuchte im Jahre 195 v. Chr. das Grab des Konfuzius, brachte dort Huldigungsoffer dar und ließ einen Tempel bauen, ein deutliches Zeichen, wohin er zu steuern gedenke. Das berüchtigte Bücheredikt des Tsch'in-Kaisers wurde zwar erst 191 offiziell aufgehoben, aber praktisch war es längst beiseite gesetzt. Die alten verehrten Schriften durften wieder offen studiert und angewendet werden, die Gegenwart wurde danach gemodelt. Besonders stark tritt diese Strömung hervor unter Wu Ti (140—86 v. Chr.), der die „Akademie des hohen Studiums“ begründete, um darin die Kenntnis der Klassiker vorbildlich zu pflegen. Er selbst erörterte mit seinen Gelehrten Fragen der alten Geschichte und des Zeremoniells sowie der „freien Künste“, und auf ihn wird der Anfang der öffentlichen Prüfungen zurückgeführt, die bis in die neueste Zeit den Nerv des Beamtenwesens bildeten. Konfuzianisch ist von jetzt an Trumpf. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß Wu Ti persönlich taoistischen Phantastereien sehr zugänglich war. Dergleichen lag jetzt schon auf ganz anderm Niveau, dieser Taoismus war kein Rivale des Konfuzianismus mehr.

Wenn die Wendung der Han-Zeit zu Konfuzius hin für alle späteren Dynastien maßgebend geblieben ist, so hat dazu gewiß auch nicht wenig die in so vieler Hinsicht glänzende und erfolgreiche Regierung der Han-Kaiser beigetragen. Denn das Reich nahm in der Tat damals einen Aufschwung und gewann eine Ausdehnung, die den Späteren für immer staunenswert und ruhmwürdig blieb. Solche Erfolge rechtfertigten in den Augen der Nachwelt aufs kräftigste die neue Grundlage, die dem Reichsgebäude durch die Han-Herrscher gegeben war.

2. MENZIUS *

Für die Entwicklung und Durchsetzung der Lehre des Konfuzius ist Menzius von entscheidender Bedeutung gewesen. Die spätere Schule konstruierte daher eine Ueberlieferungskette jener Lehre, die im grauen Altertum begann, schließlich

* Auch hier behalten wir den durch die katholischen Missionare latinisierten Namen, weil er allgemein verbreitet ist, statt der chinesischen Form Mêng tse bei.

sich zu Konfuzius hinwandte und von diesem dann Menzius erreichte: „Konfuzius überlieferte an Menzius, bei dessen Tode die Ueberlieferung nicht fortgesetzt wurde“³¹⁵. Damit soll gesagt sein, daß die Gedankenwelt des Konfuzius durch Menzius ihr von nun an feststehendes Gepräge erhielt. Die geschichtliche Wertung des Menzius liegt darin kurz und klar ausgedrückt.

Ueber das Leben dieses Philosophen haben wir außer dem, was seine Werke selbst bieten, sehr wenig Nachrichten. Er ist geboren 372 v. Chr. in einem kleinen Fürstentume Tsou, das an den Staat Lu, das Vaterland des Konfuzius, grenzte und später darin aufging. Die Familie Mêng gehörte ehemals zu den angesehensten des Staates Lu, und man darf Menzius darum als einen Landsmann des Konfuzius betrachten. Sein Eigenname war K'o, so daß er also chinesisch Mêng K'o heißt. Sein Vater ist früh gestorben. Die Mutter soll den Sohn auf das sorgfältigste erzogen haben, wovon eine Reihe Anekdoten berichten, die bis zum heutigen Tage im Munde des Volkes umgehen. So soll sie zweimal ihren Wohnplatz verändert haben, weil sie von der Umgebung einen ungünstigen Einfluß auf das Kind befürchtete. Sie soll eine skrupulöse Wahrhaftigkeit dem Knaben gegenüber so auf das äußerste getrieben haben, daß sie einmal, als sie ihm auf seine Frage, warum der Schlächter die Schweine töte, geantwortet hatte, das geschehe, damit er (der Knabe) davon seine Nahrung habe, sogleich sich getrieben fühlte, auch ein Stück Schweinefleisch zu kaufen und für ihn herzurichten, damit ihre Aeußerung wörtlich der Wahrheit entspreche. Sie soll die Gewissenhaftigkeit und den Eifer im Lernen dem Kinde auf das tiefste eingeprägt haben, indem sie einst, als der Knabe sich gleichgültig und lässig zeigte, das Gewebe des Webstuhls, an dem sie arbeitete, vor seinen Augen durchschnitt und zerstörte, ihm dann erklärend, daß er ebenso die Grundlagen seines zukünftigen Lebens zerstöre, sobald er im Lernen nicht sein Aeußerstes tue. Die Mutter erreichte ein hohes Alter (sie starb erst im 50. Jahre des Weisen) und soll auch später noch dem Sohne durch weisen Rat (ganz im Sinne der Konfuzianischen Lebensauffassung) hie und da den Weg gewiesen haben. Wie weit in dem allen ein historischer Kern stecken mag, läßt sich nicht mehr ergründen.

Auch über die Studien und Lehrer des Menzius wissen wir wenig. Er selbst äußert gelegentlich in seinen Schriften: „Konnte ich auch nicht selbst ein Schüler des Konfuzius sein, so habe ich doch nach Andern mich zu bilden gesucht.“ Die

Kommentatoren verstehen unter diesen „Andern“ Leute, die ihrerseits noch von Konfuzius her ihre Bildung hatten, so vor allem den Enkel des Konfuzius, Tse Szī. Aber dieser selbst kann der Lehrer des Menzius auch nicht mehr gewesen sein, des Zeitabstandes wegen. Jedoch bemerkt Szī-ma Tch'ien: „Menzius studierte unter den Schülern des Tse Szī“; und das ist möglich. Später im Leben wird er ein wandernder Lehrer, der, von Schülern umgeben, an verschiedenen Fürstenhöfen Einfluß auf die Regierung zu gewinnen sucht. Die Reiche, welche er besuchte, lagen in der heutigen Provinz Shantung und deren Nachbargebieten, es waren Tch'i, Sung, T'êng und Wei, letzteres auch Liang genannt, einer der S. 163 erwähnten drei Staaten, die das alte Tchin unter sich aufgeteilt hatten. Hie und da hat Menzius auch für kurze Zeit ein Amt oder eine offizielle Stellung eingenommen, jedoch blieb dergleichen nebensächlich.

Wandernde Berater der Fürsten schossen damals wie Pilze aus dem Boden. Dies beruhte auf zwei Gründen, einmal darauf, daß die Philosophie, mit der man sich in China beschäftigte, immer leicht eine praktische Abzweckung, eine Tendenz auf das Politische und Nationalökonomische in sich trug, und sodann darauf, daß in der Zeit der streitenden Reiche eine allgemeine Unsicherheit der Zustände herrschte und alle Fürsten ihren Thron mehr oder weniger wanken fühlten, daher gern den Rat schlauer Politiker suchten. Häufig waren diese Leute nicht mehr als grundsatzlose und wortgewandte Abenteuerer, wie denn die Fürsten auch nicht mehr als gleichsam geistige Goldmacher und Quacksalber in ihnen suchten, die den Herrschern absonderliche, verborgene Wege zeigen sollten, ihr Reich zu sichern, den Feinden Abbruch zu tun, die Landeseinkünfte zu mehren. Obwohl Menzius sicherlich weit mehr bedeutete als solche Gesellen, so wird er doch für viele, die ihn nur aus der Ferne betrachteten, ihnen ähnlich gewesen sein. Die Fürsten freilich, die sich näher mit ihm einließen, entdeckten bald, daß er einen grade entgegengesetzten Charakter, damit aber auch Fehler, an sich trug: ein politischer Quacksalber und Wunderkünstler war er nicht, dafür aber einer der verstiegensten Utopisten und Idealisten, mit dem man nichts anfangen konnte. Menzius' Wirksamkeit an Fürstenhöfen ist daher im ganzen erfolglos geblieben. Teilweise wird das auch seinen Grund darin gehabt haben, daß der Philosoph ein sehr stolzer und unabhängiger Charakter war,

nicht geneigt, sich zu schmiegen und zu bücken, streng und zurechtweisend in seinem Tone, so daß er einem umschmeichelten Regenten wohl auf die Nerven fallen konnte. Sein Stolz war es auch, der Menzcius schließlich, nachdem er den letzten Versuch in seiner Heimat Lu, um 309 v. Chr., gemacht hatte, auf Fürsten- und Hofdienst Verzicht tun ließ. Die noch folgenden zwei Jahrzehnte seines Lebens verbrachte er als Privatmann, wohl beschäftigt mit der Unterweisung von Anhängern und mit der Niederschrift seiner Lehren. Er starb 289 v. Chr. Daß er verheiratet gewesen ist und Nachkommen hinterlassen hat, steht fest (noch heute ist die Zahl seiner Abkömmlinge groß), aber Näheres ist uns über sein Familienleben nicht erhalten. Seine Familie im höheren Sinne wurden seine Schüler, ja schließlich sein ganzes Volk.

Die Werke des Menzcius liegen uns in der Anordnung von sieben Büchern vor³¹⁶. Diese Einteilung ist alt, schon Szi-ma Tch'ien erwähnt sie. Der erste hervorragende Kommentator des Menzcius, Tschao Tch'i (geboren 108 n. Chr.), hat jedes Buch noch einmal in zwei Abteilungen zerlegt, was später beibehalten wurde. Ueber die Abfassung hören wir schon bei Szi-ma Tch'ien, daß Menzcius sie mit Hilfe einiger Schüler vollzogen habe. Später sind von hervorragenden chinesischen Gelehrten zuweilen Einwendungen dagegen erhoben worden, daß Menzcius selbst an der Herstellung der schriftlichen Gestalt seiner Lehre beteiligt gewesen sei. Indes beweisen die Gründe dieser Kritik nicht mehr, als daß etwa die letzte Ordnung des Textes (die nicht chronologisch und überhaupt zufällig bestimmt erscheint) den Schülern überlassen geblieben sein mag, da der Meister über seinem Werke hinwegstarb. Auch einige Kleinigkeiten in der Ausdrucksweise mögen den Schülern angehören. Daß aber der Text im großen und ganzen Menzcius' eigenes Werk ist, darüber läßt der durch alle sieben Bücher hin gleiche kunstvolle Stil kaum einen Zweifel zu. Hier steht sicherlich nicht nur ein bedeutender Lehrer, sondern auch ein bedeutender Schriftsteller vor uns.

Vielen ist schon aufgefallen und oft ist hervorgehoben, daß die schriftstellerische Form des Menzcius eine auffallende Aehnlichkeit mit der seines großen griechischen Zeitgenossen, des Platon, aufweist. Beide bieten ihre Gedanken dar in der Form des Dialoges. Alle sieben Bücher des Menzcius bestehen aus Gesprächen. Ja, hin und wieder zeigen diese Gespräche auch jenen Charakter der sokratischen Ironie, die den Gegner von

seinen eigenen Behauptungen aus durch abgezwungene Antworten langsam und sicher in die Enge treibt. Freilich ist zugleich der weite Abstand, der gewaltige künstlerische und philosophische Vorsprung des Griechen, grade bei näherer Vergleichung dieser und jener Dialoge, unverkennbar. Indes, nach seiner Zeit und seiner Umgebung eingeschätzt, ist Menzies ohne Frage ein bedeutender Denker und Dialektiker, der es bereits versteht, in längeren fein geführten Gedankengängen einem bestimmten Ziele zuzusteuern. Klarheit und Faßlichkeit, Einfachheit und Uebersichtlichkeit charakterisieren ferner seine Philosophie, sowohl was den Gehalt als was die Einzelausführung betrifft. Tiefer grabende Untersuchungen, Perspektiven einer dämmerigen Ferne, letzte Weltprobleme und mystische Rätsel sind seine Liebhaberei dagegen nicht. Das Buch I tching erwähnt er nirgends; das taoistische Grübeln ficht ihn nicht an. Was er sieht und sagt, hat Hand und Fuß. Doch vor einem überspannten Idealismus bleibt er darum, wie schon erwähnt, in gewissen Grundauffassungen nicht bewahrt.

Wenden wir uns dem Inhalt seiner Lehre zu.

Menzies war tief von der Ueberzeugung durchdrungen, daß er einen höheren Auftrag, eine Mission, in seinem Leben zu erfüllen habe, indem er das Werk früherer Weisen, insbesondere das des Konfuzius durchsetzen müsse. Obwohl er seine eigene Person der des Konfuzius an Wert nicht entfernt gleichzustellen wagt, so weiß er doch, daß er zu seiner Zeit eine ebenso dringende Aufgabe zu erfüllen hat wie jener einstmals, daß er jetzt ebensogut der Einzige ist, den der Himmel für seinen Zweck gebrauchen kann, wie es Konfuzius einst war, und daß, falls später noch einmal Weise auftreten sollten, sie sein Lebenswerk nicht wieder umstoßen würden³¹⁷. Was er zu tun hat, bezeichnet er selbst³¹⁸ nach zwei Seiten hin: „Ich möchte den Herzen der Menschen die rechte Richtung geben, zugleich aber Irrlehren ein Ende machen, schiefes Treiben korrigieren, liederliche Redeweise abtun, — und auf diese Weise das Werk der drei Heiligen (Yü, Tschou kung, Konfuzius) vollenden“. Positiv bezeichnete er also seine Mission dahin, daß er den Menschenherzen die rechte Richtung zu geben habe. Wir erinnern uns, daß auch Konfuzius (vgl. S. 85) den Begriff „die rechte Richtung geben“ als grundlegend für seine Bestrebungen gebrauchte. Und wie Konfuzius dabei vor allem an die umfassendste Form des Gemeinschaftslebens, an

den Staat und die Staatsregierung dachte, so steht auch Menzius vor allem der Staat als Objekt der Beeinflussung vor Augen. Seine Lehre zeigt also völlig den gleichen Grundcharakter wie die des Konfuzius, und auch im einzelnen will er nichts Neues dazutun. Dennoch wird die Lehre des Weisen von Lu in seinem Kopfe neu, er bietet wohl nichts andres dar als jener, aber er bietet es in andrer Weise. Der Zusammenhang ist geschlossener, verwirrende Vielheit ist Einheit geworden, Nebenlinien sind in die Hauptlinie hineingenommen, Beweisführung ist hinzugetreten. Dazu aber werden dann, wie sein eben zitiertes Wort nach der negativen Seite hin ausführt, Gegner widerlegt und verkehrte Wege verbaut. Und grade auch in dieser Auseinandersetzung mit andern Denkrichtungen bringt Menzius den ganzen Gehalt der Konfuzianischen Lehre viel deutlicher zur Geltung.

Die rechte Regierung eines Staates ist das Hauptthema. Aber gleich hier zeigt Menzius sein eigenes Gesicht, indem er, weit offener und kühner als Konfuzius, hervorhebt, daß der wichtigste Faktor in allen Regierungsfragen das Volk selbst ist, wogegen der Herrscher zurücktreten muß. „Das Volk ist das Wichtigste; dann kommen die Götter des Erdbodens und des Getreides; am wenigsten wichtig ist der Fürst“³¹⁹. Allerdings ist der Herrscher dem Volke vom Himmel gegeben. Aber ob im Einzelfalle der Herrscher den Willen des Himmels wirklich repräsentiert, das weist sich nur an den Tatsachen selbst aus. Denn „der Himmel redet nicht“, er ist nur an der Logik der Tatsachen zu erkennen. Wenn der Fürst schlecht regiert, dann will der Himmel ihn eben nicht. Das Volk, d. h. zunächst seine Minister und unter diesen als erste seine Blutsverwandten, sind berechtigt, ihn abzusetzen, ja zu töten. Das ist dann nicht eine Ermordung des Landesherrn, sondern die Hinrichtung eines Verbrechers. So äußert sich Menzius unverhohlen gegen den König Hsüen von Tch'i³²⁰. Was ist nun die Pflicht des Herrschers gegen sein Volk? Kurz gesagt: er soll ihm Vater und Mutter sein, Elternstelle einnehmen³²¹. Das tut er, wenn er sein Volk mit Menschenliebe und Rechtlichkeit regiert, dagegen nicht auf Vorteil und eigenes Interesse aus ist. Die Selbstsucht des Herrschers wirkt ansteckend auf die Beamten und weiter durch sie auf das ganze Volk, so daß allgemeine Unzufriedenheit und Räuberei entsteht. Menschenliebe und Rechtlichkeit des Fürsten dagegen bringen auch das Volk auf den rechten Weg.

Der näheren Darlegung, wie sich die Menschenliebe und Rechtlichkeit des Herrschers am Volke erweisen solle, wird viel Aufmerksamkeit und Beredsamkeit zugewandt. Dabei betont Menzius, daß die natürlichen Lebensbedürfnisse der Untertanen das erste seien, wofür ein Regent sorgen müsse, da sie die notwendige Voraussetzung für alle höheren Bestrebungen bilden. Er erkennt richtig, daß Mangel an dem nötigsten Lebensbedarf die Ursache weitaus der meisten Vergehen und Verbrechen sei. Die Bestrafung ist in solchen Fällen ein Unrecht, ein überlistendes Einfangen der Leute. „Ein verständiger Herrscher wird daher den Unterhalt seines Volkes so regulieren, daß jeder die Gewißheit hat, sowohl für die Eltern wie für Weib und Kind ausgiebig sorgen zu können, und daß man in guten Jahren reichlich versehen ist, in schlechten aber doch dem Untergange entgeht. Danach mag er sie anfeuern zum Guten, und sie werden es ausführen, denn nun wird es für sie leicht sein, dem nachzukommen“³²². Wenn an den Straßen dagegen Hungernde und Sterbende liegen, während des Fürsten Hunde und Schweine wohlgenährt und seine Speicher geschlossen sind, so ist das Menschenmord von seiten des Fürsten, und er darf die Schuld nicht auf das schlechte Jahr schieben. Des Fürsten Pflicht ist, dafür zu sorgen, daß alle Betriebe seines Landes durch Fleiß und Umsicht gedeihen, daß vor allem die Landwirtschaft der Natur das abgewinnt, was ihr abzugewinnen ist, daß die Bestellung der Felder überall zur rechten Zeit geschieht, die Viehzucht recht gehandhabt wird, Waldrodung, Fischfang und Jagd in vernünftigen Grenzen gehalten werden. Besondere Sorgfalt muß man der Besteuerung des Volks zuwenden. Im ganzen gilt die Pflicht der Zehntenabgabe. Mit niedrigerer Besteuerung, meint Menzius, läßt sich ein voll entwickelter Staat nicht erhalten. Zur Erhebung des Zehnten empfiehlt er für die abgelegenen ländlichen Bezirke das alte System der Einteilung des Bodens in Neunschaften. Seit der Tschou-Dynastie kannte man nämlich die Gewohnheit, daß ein bestimmtes Gebiet in neun gleiche Teile zerlegt wurde, wobei acht Stücke rings um das mittlere neunte lagen, welch letzteres Königsland war und von den Besitzern der umliegenden acht Stücke gemeinsam (v o r dem eignen) bestellt werden mußte (s. S. 160). Diese Einrichtung will Menzius in reinen Bauerngegenden beibehalten. Für städtische Bezirke dagegen zieht er die Abgabe in Produkten vor³²³. In Anwendung der Gesetze soll der Fürst milde sein. Nicht nach

dem kalten Buchstaben möge man verfahren, sondern mit Berücksichtigung der Umstände und in rechter Anpassung. Insbesondere darf bei Bestrafung von Verbrechern ihre Familie nicht mit in die Züchtigung hineingezogen werden. Für die ihrer natürlichen Helfer und Stützen Beraubten, für Alte und Verwitwete, Kinderlose, Waisen, muß besonders Sorge getragen werden durch staatliche Unterstützung.

Mit all dem Erwähnten fördert der Herrscher nun aber nur die äußerliche Existenz seiner Untertanen. Das ist das Erste und Notwendigste, aber bei weitem nicht alles. Vielmehr muß er nun weiter auch ihr geistiges Leben zu fördern suchen. (Denn „mit genügender Nahrung, warmer Kleidung, bequemer Wohnung sind die Menschen, wenn im übrigen nicht unterwiesen, kaum viel mehr als vernünftige Tiere“.) Das geschieht, indem er für Erziehung sorgt. Er muß dem Volke Lehrer geben, die es in den wichtigen Fragen des Gemeinschaftslebens unterweisen. Die Unterweisung ist durchaus ethisch-sozialer Art: sie hat es zu tun mit den sogenannten fünf Beziehungen: zwischen Vater und Sohn, älteren und jüngeren Brüdern, Freund und Freund, Mann und Weib, Fürst und Beamten. Die Grundbeziehung zwischen Vater und Sohn ist Anhänglichkeit, die zwischen älteren und jüngeren Brüdern Beachtung des Rangunterschieds, die zwischen Freunden Treue, die zwischen Mann und Weib Beachtung der unterschiedlichen Aufgaben, die zwischen Fürst und Beamten Rechtschaffenheit. Doch wird nun von diesen Gesichtspunkten aus das Gemeinschaftsleben nach allen Seiten hin durchleuchtet und überall die bestehende gute Sitte mit feinem sittlichen Empfinden eingeprägt und verinnerlicht ³²⁴.

Wird das Volk so regiert, dann wird die Wirkung nicht ausbleiben. Nicht nur werden die Lebensverhältnisse der Untertanen vortrefflich sein, sondern vor allem wird ihr Inneres geläutert, ihr besseres Streben entwickelt und edle Gesinnung verbreitet. „Wenn du ein menschenliebendes Regiment führst“, sagt Menzcius zu dem Fürsten Mu, „so wird das Volk dich und alle seine Oberen lieben und für seine Anführer sterben.“ Oder: „Wenn unter den Lenkern der Menschen einer wäre, der nicht am Hinschlachten von Menschen seine Freude hätte, so würden die Leute im ganzen Reiche mit vorgestrecktem Halse nach ihm hinschauen und ganz sicher würde man ihm zufallen, wie Wasser unaufhaltsam herniederstürzt.“ „Die Beziehung zwischen Hochgestellten und Untertanen ist wie die zwischen

Wind und Gras. Das Gras muß sich biegen, wenn der Wind darüber hinfährt.“ (Ursprünglich ein Wort des Konfuzius.) „Wenn der Herrscher liebevoll ist, dann ist jedermann liebevoll, wenn er gerecht ist, dann ist jedermann gerecht.“ „Wenn ein Fürst nur Güte beweist, so genügt das, um Sicherheit zu verbreiten innerhalb der vier Seen; beweist er aber keine Güte, so wird er nicht einmal sein eigen Weib und Kind in Sicherheit wissen.“ Von einem Volke, das durch des Fürsten rechte Regierung selbst erhoben wird, gilt dann weiter für Menzies, daß es imstande ist, mit abgeschnittenen Stöcken einem gewaltigen Heere in Panzer und Waffenrüstung entgegenzutreten³²⁵.

Bei solchen Äußerungen ist man versucht, an das zu denken, was wir bei Konfuzius und andern Früheren als Reste mythischer Denkweise bezeichneten (vgl. S. 80). Indes wäre das bei Menzies doch wohl nicht mehr zutreffend. Wir haben es hier vielmehr nur mit einem ungemein hochgespannten Optimismus zu tun, der sich allerdings an jenen älteren Idealismus der mythischen Denkweise anlehnt.

In seiner ganzen Welt- und Lebensbeurteilung zeigt Menzies einen eigenartigen, sehr hartnäckigen Optimismus. Dieser tritt gleich darin hervor, daß der Philosoph die inneren Kräfte des Guten im Menschen prinzipiell als überlegen und siegesfähig im Kampfe mit allen äußeren Widerständen ansieht³²⁶. Darum muß alle Reform „im Herzen“ beginnen; dem Herzen muß man die rechte Richtung geben, daraus wird alles Weitere dann schon folgen. Bei dem Fürsten bedeutete die rechte Richtung vor allem die Richtung auf Menschenliebe und Rechtlichkeit. Doch erweitert Menzies diese zwei oft und bezeichnet vier Grundtugenden als solche, denen der Fürst und jeder tüchtige Mensch nachzustreben lernen muß, nämlich Einsicht, Menschenliebe, Rechtlichkeit, Schicklichkeit³²⁷.

Die Einsicht, um die es sich hier handelt, ist das Verständnis für Richtiges und Unrichtiges, wobei aber wesentlich die moralischen Beziehungen und Pflichten ins Auge gefaßt werden, wenn auch nebenher andere Erkenntnis darin eingeschlossen sein mag. Die Einsicht in das, was sein soll, liegt bis zu einem gewissen Grade von Natur, also angeboren, in jedem Menschen. „Kleine Kinder wissen ausnahmslos ihre Eltern zu lieben; wenn sie größer werden, haben sie ausnahmslos ein Gefühl der Ehrerbietung gegen die älteren Brüder.“ Darin zeigt sich die natürliche Wurzel der Einsicht. Durch Unterweisung kann diese

Einsicht gestärkt und geklärt werden. Auf ihren Höhepunkt kommt sie, wenn jemand das volle Verständnis für das Wesen eines „Heiligen“ wie Konfuzius gewinnt und wenn man die wichtigsten moralischen Aufgaben, Menschenliebe und Rechtlichkeit, in ihrer ganzen Tragweite und Anwendung begreift.

Menschenliebe und Rechtlichkeit sind jene zwei Grundtugenden, auf die das Wohl jedes Staatswesens, wie wir schon sahen, gegründet sein muß. Die Menschenliebe wird, wie bei Konfuzius, durch das Bewußtsein der „Gegenseitigkeit“ (*Schu*) geweckt und gestärkt: die Menschen sind aufeinander angewiesen und gehören als eine Einheit zueinander; danach muß man all sein Handeln einrichten. Doch sind Gradabstufungen in der Menschenliebe. Ihren Gipfel erreicht sie in der Beziehung zu den Eltern. Aber den Beziehungen zu allen andern Menschen muß sie in gewissem Maße gleichfalls zugrunde liegen. Sie darf dabei nie etwas nur äußerlich Erwiesenes sein, sondern muß aus dem Innern, dem Empfinden hervorkommen. Rechtlichkeit wird nicht im engeren juristischen Sinne verstanden, sondern ist das sittliche Empfinden für das Rechte und dessen Verwirklichung. Rechtlichkeit muß einem höher stehen als das individuelle Leben und Wohlbefinden. „Wohl liebe ich das Leben, aber ich liebe auch Rechtlichkeit. Kann beides nicht zusammen erhalten werden, dann lasse ich das Leben fahren und wähle Rechtlichkeit.“ Sie ist im tiefsten Grunde die Achtung vor den begründeten Ansprüchen anderer, steht deshalb der Habsucht und der skrupellosen Sucht nach Vorteilen diametral gegenüber. In der Durchsetzung der Ansprüche der Rechtlichkeit darf man nicht markten und zögern. Jede Verbindung mit Ungerechtigkeit muß man ablehnen, z. B. die Annahme von Geschenken aus ungerecht gewonnenem Gut. Doch gesteht Menzcius zu, daß es (wie bei Geschenken eines Fürsten an einen Weisen) Fälle gibt, wo man nicht vollkommen strikt verfahren kann.

Schicklichkeit schließlich, das schon früher (S. 82. 93) erwähnte und erklärte Li, ist der Erweis der Ehrerbietung gegen andere in allerlei Sitten und Gebräuchen, wie sie durch die Besten der Vergangenheit festgestellt sind. Indem sie wurzelt in der Ehrerbietung und Achtung vor der Umwelt, hat die Schicklichkeit Verwandtschaft mit der Rechtlichkeit, doch besitzt sie eine besondere Nuance, indem die Achtung hier mehr Takt und Zartgefühl ist. In der Ausübung hat die Schicklichkeit

darum auch ihr besonderes Gebiet, wo sie vor allem Geltung beansprucht, nämlich das Gebiet des Familienlebens. Doch zeigen die Gebote der Schicklichkeit durchweg etwas Elastischeres als die der Menschenliebe und Rechtlichkeit. Es kommt oft auf die Verhältnisse an, gibt Menzies zu, ob man Forderungen der Schicklichkeit gegenüber dringenden Lebensnotwendigkeiten außer acht setzen mag. Eingehend erörtert Menzies die Schicklichkeitsregeln bei Todesfällen von Angehörigen sowie in verschiedenen Verkehrsverhältnissen.

Die Anlage nun zu diesen vier Lebensbetätigungen ruht nach Menzies Ansicht in jedes Menschen Natur. Wie uns allen eine gewisse gleiche körperliche Eigenart von der Geburt an gegeben ist, so auch eine gleiche geistig-sittliche Art, deren Grundzüge eben die genannten Tugenden ausmachen. „(Die Natur des Menschen) wird durch Empfindungen, die ihr eigen sind, dazu fähig gemacht, Gutes zu tun. Darum bezeichne ich sie als gut. Wenn man (dennoch) nicht gut handelt, so ist das nicht Schuld der Anlage. Das Empfinden des Mitleidens ist allen Menschen eigen; ebenso das Empfinden der Entrüstung und des Hasses; ebenso das der Achtung und Ehrerbietung; ebenso das der Zustimmung oder Ablehnung. Auf dem Empfinden von Mitleiden beruht die Menschenliebe; auf dem von Entrüstung und Haß die Rechtlichkeit; auf dem von Achtung und Ehrerbietung die Schicklichkeit; auf dem von Zustimmung oder Ablehnung die Einsicht. Menschenliebe, Rechtlichkeit, Schicklichkeit, Einsicht dringen nicht von außen her in uns ein, vielmehr liegen sie unserm Wesen zugrunde“³²⁹. An einer andern Stelle führt Menzies als Beleg dafür, daß jeder Mensch von Natur ein Sympathiegefühl für andere hege, dies an, daß jemand, der etwa ein fremdes Kind in Gefahr sehe, in einen Brunnen zu stürzen, unwillkürlich von einer uninteressierten Erregung und Sorge um das Kind ergriffen werde. Er fährt fort: „Daran erkennt man, daß ein Mensch nicht sein kann ohne das Empfinden des Mitleids.“ Er fügt hinzu, freilich ohne weitere Belege, daß es ebenso sei mit Entrüstung und Haß, mit Bescheidenheit und Gefälligkeit (die hier statt Achtung und Ehrerbietung genannt werden), mit Zustimmung oder Ablehnung, und daß Menschenliebe, Rechtlichkeit, Schicklichkeit und Einsicht auf diesen vier Empfindungen beruhen. „Diese vier Prinzipien sind dem Menschen ebenso eigen wie die körperliche Bildung (wörtlich: die vier Glieder, nämlich Kopf, Rumpf, Arme, Beine)“³³⁰.

Nun könnte jemand jene vier richtungsgebenden Lebensbetätigungen der Lehre des Menzius gelten lassen, sie aber ansehen als Faktoren neben andern, mit andern (auch entgegengesetzten) zusammenwirkend, ja auch oft genug im Laufe eines Lebens durch andere Regungen unterdrückt und abgestumpft, wie es denn sicherlich viele Menschen gibt, in denen jene vier sittlichen Kräfte nicht oder kaum mehr wirken. Dagegen aber erklärt Menzius: jene vier Grundmächte seien das Wichtigste und Wesentlichste an der menschlichen Natur, bestimmt, über alle andern Triebe und Neigungen zu herrschen. Er nennt sie des Menschen himmlischen Adel im Unterschied von dem irdisch-menschlichen Adelsrang³³¹, er bezeichnet sie als das, was in jedem Menschen geehrt werden solle, und worin sich die wahre Größe des Menschen zeige. Wenn aber jemand behaupte, er sei nicht imstande, jene vier Grundmächte in sich zur Herrschaft zu bringen, dann werde er an sich selbst zum Räuber; und wenn etwa ein Ratgeber seinem Fürsten aus Schläffheit einräume, daß letzterer jene Kräfte nicht zur Herrschaft bringen könne (also seinen Leidenschaften die Zügel schießen lassen dürfe), so werde er an seinem Fürsten zum Räuber³³². Wenn aber die Wirklichkeit zeige, daß die Grundkräfte doch sehr verschieden in den verschiedenen Menschen arbeiten, in einzelnen vielleicht gar nicht mehr zu merken seien, so liege das eben nur daran, daß die Menschen in der Erfüllung ihrer wichtigsten Pflicht sehr verschieden handeln, indem einige die gegebene Anlage zur vollen Entwicklung bringen, andere aber diese Aufgabe sehr vernachlässigen. Dazu zitiert der Philosoph ein altes, uns sonst nicht erhaltenes Wort: „Strebe, dann bekommst du es; versäume, dann verlierst du es“³³³. Das Erstarken des höheren Menschen in uns liegt also nur daran, daß wir ihm die nötige Pflege zuwenden, das Entarten liegt an der Schwäche unserer Pflege. Hiermit ist zugleich gegeben, daß die Entwicklung unsrer höheren Natur zum wesentlichen Teile nicht unser Verdienst ist, da doch die Anlage dazu vom Himmel in uns hineingesenkt ist, wir aber nicht mehr tun, als daß wir dieser Anlage ihr Recht geben; während dagegen die Mißbildung des Menschen durchaus seine Schuld ist, da er sein Bestes leichtsinnig fahren läßt, indem er seinen Leidenschaften und Trieben nachgibt. Aber diese Leidenschaften und Triebe, die Ansprüche der Sinne und des Körperlichen, sind sie nicht auch vom Himmel in den Menschen hineingelegt? Menzius würde das bejahen und

diesen Faktoren darum auch ihr relatives Recht zuerkennen. Aber es ist nur ein relatives Recht, denn Triebe und Leidenschaften haben nur eine niedere Aufgabe und sind bestimmt, von der höheren Natur gebändigt und beherrscht zu werden. Sie sind in uns, sind in unsrer Natur angelegt, aber sind nicht eigentlich unsre Bestimmung; sie sind über uns verhängt, aber sie sind nicht unser Ziel und unsre Aufgabe³³⁴.

Mit all solchen Erörterungen, die bei unserm Philosophen ziemlich viel Raum einnehmen, hat er sich von dem politisch-sozialen Gebiet auf das psychologische und spekulative hinüber begeben. Dazu wurde er wohl hauptsächlich veranlaßt durch Polemik. Wir hörten oben (S. 177), daß Menzies seine Lebensaufgabe nach der negativen Seite dahin bestimmte, er müsse Irrlehren ein Ende machen, schiefes Treiben korrigieren, liederliche Redeweise abtun. Damit weist er auf die Bekämpfung gewisser philosophischer Richtungen seiner Zeit, eine Aufgabe, die in der Tat einen großen Teil seiner Arbeitskraft hingenommen und ihn auch zu näherer Erörterung seiner Ansichten vom Wesen des Menschen veranlaßt hat. Verfolgen wir die polemische Tätigkeit des Menzies jetzt etwas eingehender, indem wir von den schon berührten Fragen nach der Qualität des menschlichen Grundwesens ausgehen.

Die Frage, wie sich das Sittliche zu der sonstigen Anlage des Menschen verhalte, populär ausgedrückt: ob der Mensch von Natur gut oder böse angelegt sei, muß zur Zeit des Menzies ein viel erörtertes Problem gewesen sein. Eines Tages, wird uns erzählt³³⁵, kam ein Schüler unsres Philosophen zu ihm und klagte, er wisse nicht aus noch ein: der Philosoph Kao lehre, daß Gut und Böse mit des Menschen Natur nichts zu tun haben; andre behaupten, die Natur des Menschen könne dahin entwickelt werden, sich (dauernd) dem Guten oder (dauernd) dem Bösen zuzuneigen; noch andere erklären, die Natur einiger Menschen sei von Herkunft gut, die anderer von Herkunft böse; Menzies selbst aber trete dafür ein, daß die Natur des Menschen von Hause aus bei allen gut sei. Hier haben wir also vier verschiedene Meinungen über den Gegenstand. Namentlich erwähnt wird gegenüber Menzies ein Philosoph Kao. Dieser scheint für Menzies der wichtigste Gegner in dieser Frage gewesen zu sein, mit dem er sich durch das ganze sechste Buch hin (das darum auch nach Kao benannt ist) auseinandersetzt. Die Lehren des Kao, dessen voller Name Kao Pu hai war, der aber gewöhnlich der Meister Kao, Kao tse

genannt wird, sind uns nicht als besondere Schrift überliefert, wir müssen sie dem Werke des Menzius entnehmen³³⁶.

Kaos Ansicht wird uns bei Menzius in zwei Gleichnissen dargestellt, die sicher authentisch sind. In dem ersten vergleicht Kao des Menschen Natur mit dem Holz der Weide, aus welchem man Näpfe und Tassen schnitze; so könne man auch Rechtlichkeit (als Gesamtbegriff der sittlichen Bestrebungen) im Menschen entwickeln, die aber an sich nichts mit des Menschen Wesen zu tun habe. In dem zweiten Gleichnis wird des Menschen Natur dargestellt unter dem Bild von Wasser, das sich in einem Strudel irgendwo verfangen habe. Wenn man ihm an der Ostseite einen Abfluß grabe, so ströme es ostwärts ab, wenn aber an der Westseite, so ströme es westwärts. Wieder geht hieraus hervor, daß des Menschen Natur an sich nichts mit Gut und Böse zu tun haben soll, so wenig es in der Natur des Wassers liegt, ob es östlich oder westlich abfließt; nur die äußeren Umstände verursachen das eine oder das andere. Beide Gleichnisse widerlegt Menzius nicht ungeschickt. Zu dem ersten sagt er, man könne aus Weidenholz nur dann Geräte herstellen, wenn man es wider seine Natur behandle, nämlich es zerschneide und künstlich umgestalte. Die Ausbildung des Menschen zum Guten aber bringe nicht das Empfinden mit sich, daß die menschliche Natur dadurch geschädigt und entstellt werde oder Nachteil erleide. Zu dem zweiten bemerkt er, ob Wasser westlich oder östlich fließe, liege allerdings nicht in seiner Natur, sondern in den Umständen; anders aber sei es mit dem Aufwärts- oder Abwärtsfließen. Es liege in der Natur des Wassers, nur nach unten zu fließen, nicht aber nach oben. Höchstens mit Gewalt und besonderen Mitteln könne man es ausnahmsweise einmal aufwärts bewegen. So sei es auch mit des Menschen Stellung zu Gut oder Böse; die natürliche Neigung suche das Gute, und nur Zwang und besondere Einflüsse bringen den Menschen dahin, das Böse zu tun. — Weiter behauptete Kao tse, das Leben des Menschen bestehe in dem, was wir Natur des Menschen nennen, d. h. in den natürlich gegebenen Funktionen des Körpers, wie Nahrungsaufnahme, Freude an Farben (und anderen Sinneswahrnehmungen). Damit soll offenbar das sittliche Urteil als nicht zur Natur des Menschen gehörig hingestellt werden. Der Standpunkt scheint dem des Yang Tschu einigermaßen verwandt (vgl. oben S. 125). Menzius hält dem entgegen, daß mit einer so allgemeinen Bestimmung der „Natur“ alles gleichsam in

einen Topf geworfen werde und ein Hund dann einem Ochsen gleich sei und ein Ochse einem Menschen. Man muß nach seiner Meinung vielmehr im sittlichen Urteil ein Wesenselement der besonderen menschlichen Natur sehen. Im Anschluß daran führt Menzius im sechsten Buch weiter noch sehr nachdrücklich aus, daß dem Menschen in dem sittlichen Urteil grade so von Natur eine bestimmte Eigenart verliehen sei, wie etwa im Geschmack des Mundes oder im Hören des Ohres oder im Sehen des Auges. Was lecker schmeckt, was wohl klingt, was schön aussieht, darüber stimmen die Menschen im ganzen überein, — ebenso aber auch in dem, was sie als sittlich gut anerkennen und unwillkürlich erstreben. Ist dies Urteil nicht vorhanden oder nicht kräftig, dann ist es durch Gewaltmittel zerstört. Das Zentrale des sittlichen Urteils verlegt Menzius, wie wir schon oben sahen, in die vier Grundtugenden, speziell in Menschenliebe und Rechtlichkeit. „Menschenliebe ist des Menschen Herz (wesentliches Empfinden), Rechtlichkeit ist des Menschen Pfad“³³⁷.

Was Menzius in der Polemik gegen Kao tse im sechsten Buch ausgeführt hat, wird ihm von den späteren als ein Hauptverdienst und eine allerwichtigste Grundlegung angerechnet. Aber noch nach andern Richtungen trat er als ein eifriger Streiter und Widerleger auf. Zwar weist er die Meinung des Publikums, daß er gern disputiere, zurück und sagt: „Ich liebe wahrhaftig das Disputieren nicht, kann jedoch nicht umhin“³³⁸, — dennoch aber hat er in der Bestreitung anderer viel geleistet.

Als Menzius sich kurze Zeit in dem kleinen Reiche T'êng aufhielt (vgl. oben S. 175) kam er in Berührung mit den Anhängern eines sonderbaren Weisen namens Hsü Hsing, der aus dem stark mit Fremden gemischten Südstaate Tsch'u (siehe oben S. 164) her eingewandert war. Dieser Mann, von Menzius spottend genannt „der Barbar des Südens mit der Neuntöterstimme“ (der bekannte Vogel, der den Namen Neuntöter trägt, vermag in auffallender Weise die Stimmen anderer Vögel nachzumachen)³³⁹, verstand geschickt Anhänger um sich zu sammeln für seine Lehre einer primitiven Lebensweise aller Stände. Der Ackerbau sollte die Aufgabe eines jeden sein, die Fürsten wie die Bauern sollten den Boden bearbeiten und sich von ihrer Hände Arbeit nähren. Sie sollten auch alle selbst ihre Mahlzeiten bereiten und dementsprechend in jeder Beziehung möglichst einfach und bedürfnislos leben. Daß ein Fürst Vorräte ansammle, Schatzhäuser anlege und luxuriös

lebe, bedeute nichts anderes, als daß er sichs durch Unterdrückung des Volkes wohl sein lasse. Der Verkünder dieser Lehre wies auf die altchinesische Sagengestalt des Schên Nung als auf sein Vorbild hin, den zweiten der fünf Herrscher der grauen Vorzeit, der als Urheber des Landbaus galt. Dieser war gewissermaßen sein und seiner Anhänger Schutzheiliger. Die sonderbaren Gesellen trugen grobes Gewand und beschäftigten sich vorläufig, bis sie den zu bearbeitenden Grund und Boden erhielten, mit dem Herstellen und Verkaufen von Sandalen und Matten. Die Art, wie sie bei dem Fürsten von T'êng Zugang gewinnen, ist charakteristisch für das Auftreten damaliger Wanderpropheten. Hsü Hsing erscheint eines Tages mit 20 bis 30 Begleitern vor der Residenz des Fürsten von T'êng und erklärt diesem, er komme, angezogen von seinem Rufe als eines edlen Herrschers, und bitte ihn um Anweisung eines Wohnsitzes und um Aufnahme unter sein Volk. Der Herzog Wên genehmigt seinen Wunsch, und so siedeln sie sich dort an und verbreiten die neue Lehre. Das Ziel des Reformers scheint eine gewisse Vereinheitlichung der Lebensweise und der Produktion, beruhend auf möglichst gleicher Lebenshaltung gewesen zu sein, wobei die nötigen Güter in gleicher Qualität und zu gleichen Preisen in Umlauf gesetzt werden sollten, so daß Uebervorteilung im Handel vermieden würde. Die Bewegung griff auch auf bisherige Anhänger der Konfuzianischen Richtung über, von denen einer voll von der neuen Weisheit zu Menzius kam, um ihn dafür zu gewinnen. Grade dieser Einbruch auf Konfuzianisches Gebiet brachte letzteren wohl besonders in Harnisch. Er widerlegt zunächst und ohne große Schwierigkeit die Behauptung, daß alle gleichmäßig Ackerbau treiben müßten, indem er darauf weist, daß ohne eine gewisse Arbeitsteilung, z. B. ohne die besondere Tätigkeit von Handwerkern, auch Hsü Hsing seine notwendigen Lebensbedürfnisse nicht befriedigen könne. Dann aber gibt er, weit ausholend, einen Ueberblick über die Großtaten der alten Herrscher, zeigt, wie wichtig und unentbehrlich sie für die Entwicklung Chinas gewesen seien, und daß solches „Inordnungbringen der Welt“ wahrlich eine höhere Aufgabe gewesen sei als einfach den Acker zu bauen. Mit starker Erregung betont er zum Schlusse, daß die politische Einsicht und Anleitung des Konfuzius, der die alten Heroen zum Vorbild genommen, weit über dem verführerischen Gerede des Barbaren aus dem Süden stehe³⁴⁰.

Ein anderer Typus von „Philosophen“, dem Menzius gleichfalls zurückweisend entgegentrat, ist Tsch'ên Tschung. Auch er war „kulturmüde“, hielt aber die Welt für völlig unverbesserlich und zog sich von ihr zurück in Einsamkeit. Dort lebte er so bedürfnislos wie möglich, hungerte unter Umständen tagelang und genoß dann primitivste, sogar ekelhafte Nahrung. Er stammte aus einer angesehenen Familie, wollte aber mit ihr keine Gemeinschaft pflegen, da er ihren Wohlstand für unrechtes Gut ansah. Als er einmal gelegentlich bei seiner Familie zum Besuch war, erhielt sein Bruder von jemandem eine lebende Gans zum Geschenk. Tsch'ên Tschung fragte spottend: „Was soll dir solch ein schnatterndes Ding?“ Die Mutter aber bereitete ihm dann vom Fleisch der Gans eine Speise, die er ahnungslos verzehrte. Als er jedoch erfuhr, daß es Gänsefleisch gewesen, was er gegessen, erbrach er sich aus Ekel darüber. Menzius, der ihn an sich für einen bedeutenden Geist ansah, verwarf doch seine Weltanschauung und Lebensweise ganz und gar. Aus den Beziehungen zu andern Menschen sich heraussetzen könne schließlich doch keiner, meinte er. Sein Obdach und seine Nahrung verdanke man immer irgendwie auch anderen. Gebe man nun die natürliche Verbundenheit mit der eigenen Familie auf, so falle man zufälligen Verbindungen mit andern Menschen, die gut oder böse sein könnten, anheim. Insbesondere verletzte es Menzius' Pietätsgefühl, daß Tsch'ên Tschung die von der Mutter bereitete Speise widerlich fand, und daß er in seinem elterlichen Hause nicht wohnen wollte. Denn er verleugnete dabei die Grundlagen des menschlichen Wesens und Gemeinschaftslebens. „Man muß schon ein Regenwurm sein, wenn man so leben will wie Tschung“, das ist Menzius' Endurteil³⁴¹.

Auch mit einem Manne von der S. 152 charakterisierten Art der „Sophisten“ setzte sich Menzius polemisch auseinander. Er hieß Schên yü K'un. Sehr tief war seine Weisheit nicht. Das Verbot der guten Sitte, daß ein Mann eine (fremde) Frau nicht an der Hand berühren dürfe, wenn er ihr etwas reiche, benutzte er zu der Folgerung, daß also jemand seiner Schwägerin, auch wenn sie vor seinen Augen ertrinke, nicht die Hand zur Rettung reichen dürfe. Es fiel Menzius leicht, solche Torheit abzuweisen. Ein andermal griff derselbe Held den Philosophen wegen der Art seiner Wirkksamkeit an und suchte dann im allgemeinen die Bestrebungen der „Weisen“ als überflüssig hinzustellen. Menzius fertigt

ihn scharf ab, doch hat dies Geplänkel keine Bedeutung³⁴².

Hauptsächlich aber hat sich die polemische Tätigkeit des Menzius gegen die zwei Denker gerichtet, welche damals seine hervortretendsten Rivalen waren, nämlich Yang Tschu und Mê Ti. Ihre Lehren sind oben eingehend wiedergegeben, und bei der Gelegenheit wurde auch schon (S. 123) des Wortes von Menzius Erwähnung getan, welches zeigt, wie der Einfluß jener Beiden weite Volkskreise durchdrang: „Ihre Reden erfüllen das ganze Land; hält man es nicht mit Yang (Tschu), so hält man es mit Mê (Ti).“ Nach seiner eigenen Äußerung hat Menzius es als seine besondere Aufgabe betrachtet, grade diese beiden Lehrrichtungen zu bekämpfen. „Wird den Lehren des Yang und des Mê nicht ein Ende gemacht, so kann die Lehre des Konfuzius nicht bestehen. Diese verkehrten Reden betrügen das Volk und verlegen der Menschenliebe und Rechtlichkeit den Weg. Wird aber der Menschenliebe und Rechtlichkeit der Weg verlegt, dann werden wilde Tiere über die Menschen herfallen und sie verschlingen, und die Menschen selbst werden einander verschlingen. Das macht mir Sorge, und darum trete ich für die Lehren der alten Weisen ein und widersetze mich dem Yang und dem Mê, bestreite ihre liederlichen Äußerungen, damit die, welche so verkehrt reden, keinen Boden gewinnen“³⁴³. Menzius sah in den Meinungen jener Philosophen zwei Extreme, beide gleich gefährlich, die er mit einem Ausdruck charakterisierte, der in der Folge zu einem Schlagwort wurde: „Yang vertritt die Selbstsucht, das bedeutet keinen Herrscher anerkennen; Mê vertritt die allgemeine Liebe, das bedeutet keinen Vater anerkennen.“ Der erstere heißt ihm darum der Herrscherlose, der andere der Vaterlose³⁴⁴. An einer andern Stelle charakterisiert er die beiden so: „Das Prinzip des Yang tse ist Egoismus; hätte er sich ein Haar ausziehen sollen, um dadurch dem ganzen Lande zu nützen, so würde er es nicht getan haben. Mê tse ist für allgemeine Menschenliebe; hätte er dem ganzen Lande nützen können, indem er sich vom Kopf bis zu Füßen kahl pflücken ließ, so hätte er es getan“³⁴⁵.

Beide erscheinen ihm einseitig nach verschiedenen Richtungen hin, und Einseitigkeit bedeutet ihm Gefährdung der Wahrheit, die möglichst allen Bedürfnissen Rechnung trägt. Der Konfuzianismus ist die richtige Mitte dazwischen (Menzius nennt an der zitierten Stelle einen uns übrigens unbekannten Konfuzianer als Vertreter solcher mittleren Richtung); doch fügt er warnend hinzu, daß auch der Mittelweg als lebendiges

Prinzip (mit selbständiger Beurteilung der Umstände), nicht aber als starre Form gehandhabt werden müsse.

Seltsamerweise erfahren wir aus den Schriften des Menzius nur recht wenig über die Einzelheiten der Diskussionen zwischen ihm und seinen zwei Gegnern. Es ist anzunehmen, daß diese Diskussionen in der Wirksamkeit des Menzius einen breiten Raum eingenommen haben. Später, bei der Aufzeichnung seiner Reden, läßt er jedoch das alles unter den Tisch fallen und beschränkt sich auf die erwähnten Allgemeinurteile. Nur an einer einzigen Stelle³⁴⁶ vernehmen wir Näheres aus einem Streite mit der Partei des Mê Ti. Ein gewisser I Tchī, Anhänger des Mê Ti, ersucht um eine Unterredung mit Menzius. Dieser weist ihn zunächst ab, da er sich nicht wohl fühle. Bei Wiederholung der Bitte entschließt sich Menzius, wie es scheint etwas schweren Herzens (wobei man an seine S. 187 erwähnte Äußerung denkt: „Ich liebe das Disputieren nicht, kann aber nicht umhin“), sich dem Gegner zu stellen und ihn womöglich zu bekehren. Denn „bringe ich ihn nicht zurecht, so tritt die (wahre) Lehre nicht ans Licht; also will ich ihn zurecht bringen.“ Der Gedankenaustausch findet nun aber auffälligerweise nicht unmittelbar zwischen den Disputierenden statt, sondern durch Vermittlung eines Schülers des Menzius, der die Äußerungen von dem einen zum andern trägt. Menzius greift zunächst einen Punkt aus der Lehre des Mê Ti auf, der ihm besonders anstößig war und an dem er den Gegner leicht zu besiegen hoffte, nämlich die Bestreitung prunkvoller und kostspieliger Beerdigungen (vgl. oben S. 121). I Tchī hatte nämlich selbst seinen Eltern ein prächtiges Begräbnis zuteil werden lassen, hatte also, wie Menzius ihm vorhält, seinen Eltern gedient mit etwas, das er selbst für verwerflich hielt. Doch der so Angegriffene lenkt die Erörterung von dieser Frage ab auf das Zentrum der Lehre Mê Tis, die Forderung allgemeiner Liebe. Er bezieht sich dabei auf eine Stelle der Konfuzianischen Schrift von der „Erhabenen Lehre“, also auf eine auch für Menzius starke Autorität, wo es heißt, daß man (an den Menschen im allgemeinen) so handeln solle, wie eine Mutter achtgebe auf ihr Kind. Das bedeute doch, soviel er sehe, daß man der Liebe keine Grenzen setzen solle, wenn man auch (fügt er mildernd hinzu) bei den Nächstverwandten beginnen müsse. In seiner Antwort übertreibt Menzius die Auffassung des I Tchī, um sie so abweisen zu können: jener könne doch unmöglich glauben, daß jemand für den Sohn seines Bruders

und für das Kindchen seines Nachbarn gleiches Empfinden hege. Die angeführte Stelle besage nur, daß, wenn etwa ein kleines Kind beim Herumkriechen an einen Brunnenrand gerate, das Kind dann an der gefährlichen Lage nicht schuld sei und darum andere darauf achten und es schützen müßten; ähnlich müsse der Staat auch schützende Obhut üben gegen alle seine Untertanen. Mê Ti aber mit seiner Lehre von der allgemeinen Menschenliebe durchbreche die Ordnungen des Himmels. Denn der Himmel gebe jedem Wesen, das er hervorbringe, an einer Stelle seine natürliche Wurzel und seinen natürlichen Halt, nämlich in der Elternliebe; die Lehre des Mê Ti wolle dem Menschen aber noch eine andre Wurzel dazu geben, die allgemeine Menschenliebe. Darauf aber wendet Menzius sich zu der Bestattungsfrage zurück. Er sucht dem Gegner deutlich zu machen, daß man sich nur mit gewaltsamer Unterdrückung des natürlichen Gefühls der Sorge um die Bestattung seiner Angehörigen entschlagen könne. Sein Argument trifft aber letzthin den Mê Ti gar nicht, da dieser keineswegs völlige Gleichgültigkeit gegen die Toten, sondern eine sparsame Beschränkung luxuriöser Bräuche lehrte. Dennoch bekennt der Gegner sich als „belehrt“.

Von der Ueberredungskunst und Beweiskraft des Menziuschen Geistes gewinnt man aus dieser einen, uns erhaltenen Erörterung mit Mê Tis Schule keinen sonderlich günstigen Eindruck.

Es mag sein, daß strenge Argumentation nicht die starke Seite des Menzius war und ihn ein richtiges Gefühl leitete, wenn er Abneigung gegen Disputationen empfand und sie nur notgedrungen aufnahm. Was ihn aber bei der Menge empfahl und seine Lehre ihr eingänglich machte, war wohl etwas anderes: es war seine Art, nach dem Vorbild des Konfuzius und in dessen Spuren seine Staats- und Gesellschaftstheorie als natürliche Entwicklung der chinesischen Geschichte hinzustellen, sie gleichsam immer aus der chinesischen Vergangenheit zu erheben. Daß er dabei nicht in unserm Sinne historisch urteilte, tat ihm in den Augen seiner Umwelt keinen Abbruch. Die Sicherheit, mit der er überall Persönlichkeiten und Texte bei der Hand hatte, um seine Meinungen zu stützen, imponierte gewiß vielen Hörern und stärkte in ihnen die Ueberzeugung, daß Menzius der legitime Ausläufer der urchinesischen Entwicklungslinie sei.

Historisch richtig vermochte Menzius schon deshalb die Vergangenheit nicht zu sehen, weil ihm jene überkommene

Idealisierung des Altertums, die wir bereits bei Konfuzius und im Tao tê tching antrafen, den Blick von vornherein trübt. Die „Herrscher des Altertums“, Yao, Schun und Yü, deren Idealregierung Konfuzius die Grundlegung des Kultur- und Staatslebens zugeschrieben hatte, sind auch für Menzius in jeder Hinsicht vorbildlich und die unter ihnen herrschenden Lebensverhältnisse waren das goldene Zeitalter Chinas³⁴⁷. Die Konfuzianischen Lehren lagen in ihren Personen schon gleichsam umrissen vor, so daß Menzius als den Inhalt seiner eigenen Unterweisung angeben kann, er trage die Lehren des Yao und Schun vor. Freilich ist die Verherrlichung des Konfuzius durch seine Schule bereits soweit gediehen, daß er selbst über Yao und Schun gestellt und das bekannte Wort geprägt wird: „Von Menschenbeginn bis heute ist niemals ein zweiter Konfuzius dagewesen“³⁴⁸. Trotzdem bleibt aber das graue Altertum vom Glanz der Vollkommenheit umstrahlt. Verfallszeiten sind allerdings danach eingetreten, aber immer wieder rettet die hehre Größe einer neu erscheinenden Führergestalt das Reich aus Erniedrigung und Verfall. So folgten den Herrschern des Altertums, Yao, Schun und Yü, die großen Gründer der Schang- und Tschoudynastie, T'ang und die berühmte Dreieit Wên Wang, Wu Wang und Tschou Kung, und die über diese hin verlaufende Linie makelloser Führer findet den Abschluß in Konfuzius. Ursprünglicher Blütezustand und allmählicher Verfall ist das Schema, nach dem für Menzius die Geschichte verläuft. An einer Stelle meint er den stufenartigen Niedergang während der Tschou-Dynastie gar im einzelnen belegen zu können; er sagt: „Die fünf Machthaber verließen den Weg der drei Fürsten; die heutigen Regenten verlassen den Weg der fünf Machthaber; die heutigen hohen Beamten verlassen den Weg der Regenten.“ Er führt dann näher aus, wie vortrefflich die Regierungsweise der „drei Fürsten“, d. h. der Begründer der Hsiâ-, Schang- und Tschou-Dynastie gewesen war; wie danach die „fünf Machthaber“ (die mächtigsten der Feudalherrscher, die im siebenten Jahrhundert die Führung an sich rissen) ein neues Regiment einführten, das immerhin noch einige Ordnung garantiert hätte; wie die Regenten der späteren Zeit die Anordnungen der fünf Machthaber ihrerseits nicht mehr beachteten; wie endlich die hohen Beamten des heutigen Tages noch dazu bestrebt sind, die bösen Gelüste ihrer Landesherren zu befördern³⁴⁹. So geht es von Stufe zu Stufe abwärts. Fürsten und Fürsten-

diener sind allmählich nichts weiter als Ausbeuter des Volkes.

Diese Geschichtskonstruktion, die natürlich durchaus bonafide als ein Erbteil von früher hingenommen wurde und im ganzen kaum auf Kritik gestoßen sein wird, — Leute wie Yang Tschu waren seltene Ausnahmen, — gab den Bestrebungen des Menzius eine sehr wirkungsvolle Folie. Er wird so der Mann, der die uralten Grundlagen wieder zurechtrückt. Kein Wunder, daß er groß von sich und seinesgleichen dachte³⁵⁰. Kein Wunder aber auch, daß er soviel Zeit und Mühe auf die Darlegung verwandte, wie im Leben der Edlen des Altertums nicht ein Zug sei, der der Konfuzianischen Lehre widerspreche. Ganze lange Abschnitte beschäftigen sich nur mit Nachweisen, daß die Heiligen des Altertums auch da, wo es auf den ersten Blick nicht so scheine, völlig korrekt im Konfuzianischen Sinne gehandelt haben³⁵¹. Ueberhaupt behandelt er die Konfuzianischen Vorschriften gern im Detail der Kasuistik und zeigt an allerlei Zügen aus dem Leben hervorragender Männer, wie das Ideal sich an der Wirklichkeit bewährt. Gelegentlich erhalten wir dabei interessante historische Daten, z. B. über die Tätigkeit des Konfuzius als Subalternbeamter³⁵². Bei solcher Hingabe an die Konfuzianische Linie der Vergangenheit ist immerhin auffallend und zeugt für einen großen Unabhängigkeitsinn, daß Menzius sich nicht sklavisch an den Buchstaben der Ueberlieferung binden wollte und dabei das bekannte Wort prägte: „Wenn man dem Schu tching in allem glauben müßte, dann wäre es besser, das Schu tching existierte überhaupt nicht“³⁵³. Vielleicht aber wollte er sich so nur die Freiheit wahren, die ihm für seine Prägung der Vergangenheit nötig schien.

Eine gewisse Tiftelei und ein Kleben am Kleinen macht sich hie und da bemerklich. Doch wird das Kleine und Kasuistische auch immer wieder durch große Gesichtspunkte zusammengehalten, nämlich durch die Hingabe an die „Regeln der Alten“ und durch das Prinzip von „Liebe und Rechtlichkeit“. Denn geschichtliche Orientierung und optimistisch idealisierende Tendenz verbanden sich in Menzius, und dieser Doppelcharakter seiner Lehre ist es gewesen, durch den er sich dem späteren China so empfahl, daß man schließlich nur in seinem Lichte den Weisen von Lu recht verstehen zu können meinte. Doch hat er sich diese Geltung recht langsam erobert. Erst im zweiten Jahrhundert n. Chr. findet er einen bedeutenden Kommentator; und erst die Renaissance der Sung-Dynastie verschafft ihm unumschränkte Autorität.

3. HSÜN TSE

Im dritten Jahrhundert v. Chr. war die Philosophie des Menzius noch nichts weiter als ein Typus des Konfuzianismus. Daß es daneben damals auch ganz andere Auffassungen gab, die doch „Konfuzianisch“ sein wollten, dafür ist das deutlichste Beispiel der jüngere Zeitgenosse des Menzius, Hsün tse. Er hieß eigentlich S u n K ' u a n g , sein Familienname Sun aber wurde späterhin umgewandelt in Hsün, weil Sun der persönliche Name des Kaisers Hsüen Ti (73—48) der Han-Dynastie war und deshalb seitdem von anderen nicht mehr gebraucht werden durfte. Man ändert in solchem Falle die betreffenden Namen von Privaten in ähnlich klingende³⁵⁴. Häufig wird unser Philosoph auch Hsün Tch'ing genannt, indem man dem Namen den Titel Tch'ing (Minister) hinzufügt, da er eine Zeitlang einen hohen Beamtenposten einnahm. Aber die gewöhnliche Bezeichnung für ihn ist Hsün tse, der Meister Hsün. Als seine Lebenszeit kann ungefähr 305—235 v. Chr. angenommen werden³⁵⁵. Er entstammte dem Reiche Tschao (vgl. oben S. 164). Als ein Fünfzigjähriger wanderte er jedoch aus nach Tch'i. Dort gewann er als Lehrer bedeutenden Einfluß, mußte aber schließlich, von Anklagen bedroht, auch dieses Reich wieder mit dem Staate Tsch'u vertauschen. Hier war er einige Zeit Beamter, verlor sein Amt indes beim Tode des damaligen Herrschers und zog sich dann in das Privatleben zurück, um der Verkündigung seiner Philosophie zu leben. Unter den Schülern, die er als alter Mann noch um sich sammelte, war der oben (S. 167 f.) erwähnte berühmte Li Szī, der Minister des Tch'in-Herrschers Tschêng, des späteren „ersten kaiserlichen Herrschers“. Ein anderer seiner Schüler war der taoistische Schriftsteller Han Fei tse, von dem wir weiter unten zu reden haben.

Seine Lehre legte Hsün tse nieder in einer Reihe Abhandlungen („Abschnitten“, *p'ien*), 33 an Zahl, die ursprünglich in zwölf Kapitel geordnet waren, jedoch von seinem hervorragenden Kommentator Yang Liang (819 n. Chr.) in zwanzig Kapitel verteilt wurden, so wie man sie heute in den gängigen Ausgaben noch findet.

Hsün tse war ein entschlossener Anhänger des Konfuzius. Alle andern Richtungen der Philosophie, die Taoisten, den Mê Ti, den Yang Tschu, die Sophisten oder sonstige Denker,

ließ er nicht gelten. Aber auch alle bisherigen Autoritäten der Konfuzianischen Richtung, von den berühmtesten unmittelbaren Schülern des Weisen an bis herab zu Menzius und dessen Jüngern, kamen sehr schlecht bei ihm weg. Sie alle hatten den Meister nicht richtig erfaßt, sie alle bedurften sehr starker Korrektur. In der Tat gibt Hsün tse den Gedanken und der Person des Konfuzius durch die Originalität seiner philosophischen Gesamtauffassung ein ganz neues Relief. Den Zugang zu seiner Lehre gewinnt man am leichtesten von dem Punkte aus, in welchem er am stärksten von Menzius abweicht und durch den er für die späteren Geschlechter immer vor allem als Antipode des Menzius gekennzeichnet war, nämlich in seiner Auffassung von der ursprünglichen Natur des Menschen³⁵⁸.

Wir sahen oben (S. 185), daß die Frage, ob der Mensch seiner natürlichen Anlage nach gut oder böse geartet sei, bei den damaligen Denkern viel erörtert wurde und daß Menzius entschieden dafür eintrat, der Mensch sei von Anlage gut. Sein ganzes System war auf diese Voraussetzung gegründet. Hsün tse hielt diese Auffassung für einen radikalen Irrtum. Nach ihm ist der Mensch von Natur böse.

Unter der Natur des Menschen versteht Hsün tse das, was von selbst aus dem Innern zum Vorschein kommt, was also ohne äußere Hemmung oder Antrieb, ohne jede Beeinflussung von außen entsteht. Was dagegen erst durch fremden Einfluß, durch Erziehung, Belehrung, Gewöhnung, Zwang u. dgl. Form annimmt, das nennt er *Wei*, „gezüchtet, künstlich“ (eigentlich „von Menschen gemacht“). Von Natur lebt nach Hsün tse im Menschen Habgier, die zu Streit und Raub führt, ferner Neid und Haß, woraus Gewalttat und Mißhandlung entsteht, ferner sinnliches Begehren, aus dem Unkeuschheit und Liederlichkeit entspringt. Ließe man der Natur ihren Lauf, so würde das Zustände völliger Wildheit und Roheit herbeiführen. Was dem entgegenarbeitet, was den Menschen dahin bringt, sich im Zaum zu halten, andere anzuerkennen, sich gesittet zu benehmen, das ist der Einfluß von Lehrern und Gesetzen, von sich aufzwingenden Maßstäben der Rechtlichkeit und des Anstandes, kurz gesagt, etwas von außen an den Menschen Herangebrachtes. Mit großer Wucht stellt der Philosoph dies Thema an die Spitze seiner Erörterung: „Des Menschen Natur ist böse; was an ihm gut erscheint, ist ihm angezüchtet“; und dann holt er wieder und wieder mit immer neuen Gedankengängen aus, um diese Wahrheit dem Jünger einzuhämmern,

und jede Einzeldarlegung schließt gleichmäßig mit den Worten: „Darum — des Menschen Natur ist böse, was an ihm gut erscheint, ist Züchtung.“

Deutlich und nachdrücklich werden die spontanen Regungen der Ichsucht und das mühsam und mit Gewalt abgezwungene Produkt der gebändigten Natur, des Kulturmenschen, kontrastiert. „Wenn wir reden von der Neigung der Augen für Schönheit, des Mundes für Leckerei, des Herzens für Vorteil, der Körperteile (‚Knochen und Haut‘) für Behagen und Ruhe, so ist das alles etwas, das aus des Menschen natürlichem Empfinden (unmittelbar) hervorgeht. Aus der betreffenden Situation entsteht es von selbst, es bedarf keiner besonderen Veranstaltung, um es hervorzurufen. Wenn aber bei einer gegebenen Situation eine bestimmte Neigung nicht von selbst wach wird, sondern es besonderer Veranstaltung dazu bedarf, so ist das als künstlich hervorgebracht zu bezeichnen.“ So wird ein krummer Stock künstlich gestreckt und grade, so wird ein stumpfes Messer durch Schleifstein und Wetzter scharf gemacht, und so wird auch die Natur des Menschen, an sich selbst böse, durch Unterweisung und Beeinflussung künstlich gebessert.

Alle Moral ist also künstlich begründet, nicht aus einer uns innewohnenden Neigung zum Guten entsprungen. Aber wie kann es denn zu einer solchen künstlichen Heranbildung des Guten kommen, wenn die Natur aller Menschen durchaus und wesentlich böse ist? Hsün tse antwortet: In einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten ist die Erkenntnis aufgeleuchtet, daß der Weg aus dem allgemeinen Chaos heraus zu besseren Lebensverhältnissen nur durch zwangsweise Umbildung der bösen Natur zu finden sei, indem man nämlich die bösen Triebe durch feste Schranken und Fesseln hemme und dämpfe. Es waren „die Heiligen“ des Altertums, die das erkannten. Sie haben, zunächst in sich selbst und dann bei anderen, die Natur umgestaltet, damit aber etwas Künstliches eingeführt³⁵⁷. So entstanden die zwei Mächte, die nach Hsün tse allem Guten zugrunde liegen, nämlich „Li“ und „I“, der Sinn für das Schickliche (worin die Achtung vor der Würde anderer liegt) und das Gefühl für Recht und Unrecht (die Anerkennung fremden Eigentums und Erwerbsrechtes). Weiter erwachsen auf diesem neuen Boden dann Gesetze und Ordnungen des Lebens. Dadurch wurde das natürliche Böse der menschlichen Natur bezwungen, und eine neue Urteilsweise (die des Altruismus) wurde dem Menschen mehr und mehr anerzogen. Das Motiv

bei diesem Werke der „Heiligen“ aber war der Ausblick auf eine Besserung der allgemeinen Lebensverhältnisse, auf günstigere Daseinsbedingungen. Hsün tse ist sich bewußt, daß nur durch diese seine Lehre die Größe und Bedeutung der alten „Heiligen“, der Fürsten und Weisen der Vorzeit, ins rechte Licht gestellt werde. War die Natur der Menschen von Hause aus schon gut, was bedurfte es da jener „Heiligen“? Aber es ist ihr wahrhaft großes Werk, daß sie den Sinn für die Schicklichkeit und das Rechte bei der Masse weckten und Einrichtungen trafen, die diesen Sinn schützten und förderten, nämlich Gesetz und Regiment, Strafen und Warnungen. „Zu behaupten, die Natur sei gut, macht die heiligen Fürsten zunichte und entwertet Schicklichkeit und Rechtlichkeit; zu sagen die Natur sei böse, das erhebt die heiligen Fürsten und gibt der Schicklichkeit und Rechtlichkeit ihren Wert“³⁵⁸.

Man könnte nun sagen, meint Hsün tse, daß doch etwas Gutes, ein Ansatz dazu in des Menschen Natur vorausgesetzt werden müsse, wenn die großen Führer sich gedungen fühlen sollten, den Sinn für Schicklichkeit und Rechtlichkeit, sei es denn auch künstlicher Weise, in den Menschen zu wecken. Aber der Philosoph lehnt dies entschieden ab. Nicht weil schon Ansätze zum Guten, etwa eine Hinneigung zum Schicklichen und Rechten, in der Natur „der Heiligen“ lag, formten sie die Menschen dazu um; so wenig ein Töpfer, der dem Ton die Form eines bestimmten Gerätes gibt, darum die Natur des so geformten Gerätes in sich trägt³⁵⁹. Offenbar will diese Argumentation betonen, daß es einfach die Benutzung äußerer Faktoren gewesen ist, die zu jenen Bestimmungen und Einrichtungen führte, wodurch die Natur des Menschen umgeformt wurde, und daß nur außerhalb des Menschen liegende Zwecke und Ziele (die Verbesserung der Lebensverhältnisse) als Motiv dabei zu wirken brauchten³⁶⁰.

Die Frage, warum nicht alle Individuen sich über das natürlich Böse ihres Wesens ebenso hoch erhoben hätten wie die „Heiligen“, die ihnen doch die Mittel dazu gegeben hatten, beantwortet Hsün tse damit, daß es eben auf Einsicht und Willen des einzelnen ankomme, wieweit er sein natürliches Wesen reformieren wolle. Theoretisch könne jeder Mann auf der Straße gleich dem großen Yü werden, praktisch aber nicht, sofern er nicht die richtigen Mittel zur Aenderung seines Inneren erkenne und gebrauche³⁶¹.

Zur Bestätigung seines Urteils über das Böse der mensch-

lichen Natur berichtet uns Hsün tse von einem Gespräche zwischen den alten Fürsten Yao und Schun. Einst fragte Yao den Schun, welcher Art die natürliche Sinnesart des Menschen sei. Schun erwiderte: „Des Menschen Sinnesart ist keineswegs erfreulich, warum fragst du mich danach? Hat ein Mensch erst einmal Weib und Kind, dann ists bei ihm aus mit der Pietät; hat er erreicht, was er wünscht und begehrt, dann ists aus mit der Treue gegen seine Freunde; hat er reichlich an Ehren und Einkünften, dann ists aus mit der Ergebenheit gegen den Fürsten. Des Menschen Sinnesart?! des Menschen Sinnesart?! Sie ist keineswegs erfreulich. Was fragst du mich danach? Nur bei den Edeln ist es nicht so.“ Also bei dem Durchschnitt der Menschen herrscht die schnödeste Selbstsucht, aus der nur wenige sich loszumachen verstehen, und zwar künstlich.

Von dieser seiner zentralen Position aus bewertet nun Hsün tse das Werk des Konfuzius. Es erscheint ihm ganz und gar unter dem Gesichtspunkte, daß hier die sozialen Pflichten und Ordnungen eingeprägt, d. h. die nötigen Schranken gegen die natürlichen bösen Neigungen des einzelnen aufgerichtet werden. Daran hatten schon die früheren „Heiligen“ gearbeitet. Aber Konfuzius vollendete ihr Werk ganz und gar in ihrem Sinne. Das Unsystematische der Konfuzianischen Lehrweise und die starke Betonung, die sie dem Li, den Regeln der Schicklichkeit gab, boten für diese Auffassung eine bequeme Handhabe. In der Tat steht ja Konfuzius dem Chinesen bis auf den heutigen Tag unwillkürlich vor Augen als der strikteste Beobachter der guten Sitte und des rechten Brauches, ängstlich in jeder Kleinigkeit darum bemüht (wie ihn nach dieser Seite vor allem auch das zehnte Buch des Lön yü, das seiner Person gewidmet ist, zu schildern sucht), und wenn er von sich selbst bekannt hat: „Als ein Ueberlieferer, nicht ein Gestalter, als einer, der an die Alten glaubt und sie liebt, möchte ich mich unserm Lao P'êng gleichstellen“ (Lön yü 7₁), so sah man in seinem Ueberliefern und in dem, wofür er ein so großes Interesse hatte, immer zuvörderst die Bewahrung der edlen Lebensformen. Diese Seite seines Wirkens aber paßte ganz vorzüglich hinein in die sonstigen Vorstellungen des Hsün tse. Denn feste Normen und starke Schranken waren es vor allem, die das böse Wesen des Menschen nötig hatte, damit es gebändigt und künstlich umgebildet werde. Nichts konnte besser solchem Zwecke dienen als eine Autorität der Schicklichkeit und des Rechten, wie Konfuzius es war.

Es hieß also, sich in die Wege, die er gewiesen hatte, praktisch hineinfinden und hineingewöhnen. Den gewaltigen Faktor für alle Lebensgestaltung, der in der Gewöhnung liegt, hat Hsün tse offenbar richtig eingeschätzt. Wohl verlangt auch er Studium und Lernen. Aber es besteht nur in dem Kennenlernen der Regeln der Alten und in Prüfung des eigenen Tuns an ihrem Maßstab. Dafür wird natürlich vor allem auf die Riten, die Bräuche, die Gesetze des Altertums verwiesen; aber selbst das Schi tching, das Buch der Lieder, wird in dem Sinne verwendet, und zwar indem man (wie es ja auch Konfuzius schon getan hatte) die Texte nicht historisch, sondern sozusagen dogmatisch auslegte und ihnen allerlei Hinweise auf moralische und soziale Pflichten unterschob. Man muß überall fleißig nach den Winken der Alten suchen, dann aber über das Gefundene nicht lange reflektieren, sondern es mit aller Kraft auf sich anwenden. Selbständiges Nachdenken über die Probleme des Lebens, eigenes Forschen und Grübeln, Aufstellen neuer Lehren, dergleichen verwirft Hsün tse durchaus. Man suche ja nicht ein „Original“ zu werden! Reproduktion ist die Aufgabe, Reproduktion des Alten, und Anwendung auf sich selbst. Darum: „einen ganzen Tag nachdenken, ist nicht soviel wert wie einen Augenblick auf den (rechten) Lehrer hören“³⁶². Unter dem Einflusse richtiger Belehrung und einer danach eingerichteten Lebens- und Handlungsweise wird die natürliche Neigung und Beurteilung allmählich eine andere Richtung annehmen. Das geschieht wohl sehr unmerklich und durch scheinbar geringe Umstände, aber man darf hier die Kleinigkeiten nicht unterschätzen. Die Umgestaltung des Charakters geschieht so, wie beständige Anhäufung von Sandkörnern schließlich einen Berg bilden kann oder viele Tropfen ein Meer oder die unablässige Wiederholung von Tag und Nacht ein Jahr. Ausdauer und Wiederholung bringt den Sieg. Ein ganzes großes Reich kann so mit der Zeit nach einem hohen Vorbilde gleichmäßig geformt werden, wenn nur das Vorbild richtig gesehen und befolgt wird³⁶³.

Man stelle sich nun aber das, was unser Philosoph verlangt, nicht zu einfach vor. Es bedurfte dazu doch auch einer starken geistigen Tätigkeit. Denn Hsün tse hat offenen Blick genug, um zu sehen, daß seine Zeit und ihre Ansprüche in vielen Punkten sich gegen früher verändert haben und daher die Anwendung der Regeln der Alten nicht einfach eine sklavische Nachahmung sein kann. Es gibt unter den Einrichtungen der

Alten manches, was Hsün tse für seine Zeit als veraltet und unbrauchbar ansieht³⁶⁴. Man muß darum das Ueberlieferte prüfen, man muß es nötigenfalls modifizieren oder ergänzen. Dies ist im besonderen die Aufgabe der Staatsleiter, der Gesetzgeber, daneben der Gelehrten, welche ihnen mit ihrer Forschung zur Seite stehen müssen. Gesetze und Verordnungen erlassen, ist nicht das Vorrecht eines beliebigen, vielleicht in diesen Dingen sehr unwissenden und unfähigen Individuums, das zufällig den Thron einnimmt, sondern es ist Aufgabe der Sachverständigen, der Minister, Beamten und Lehrer, denn es ist eine Aufgabe von höchster Wichtigkeit für das Volk. Sind doch die Gesetze und Normen gleichsam die Form, nach welcher die Masse und der einzelne modelliert wird³⁶⁵.

Daß der rechte Weg für die, welche die Führer sein sollen, nicht so leicht zu finden ist, zeigen die vielen Irrtümer und Irrlehrer, gegen die Hsün tse auftreten muß, auch unter denen, die Nachfolger des Konfuzius sein wollen. Die Wahrheit ist durchaus nicht so durchsichtig, und wer sie nun gar nicht sehen will, indem seine Einsicht durch Triebe und Leidenschaften geblendet wird, der erkennt sie gewiß nicht. Doch ist dem Menschen ein wertvolles Instrument der Erkenntnis und des Urteils verliehen, nämlich die Vernunft (*Li*, oft auch als „Verstand“ zu übersetzen). „Der besondere Besitz des Menschen ist seine Vernunft, die die Wahrheit zu erkennen vermag, und das größte Unglück für ihn ist die Verdunkelung seiner Vernunft, wodurch er in Irrtum verfällt“. Durch die Vernunft erkennt der Mensch das Tao, hier in Konfuzianischem Sinne zu verstehen als der rechte notwendige Gang der Dinge, die Weltverfassung, wie sie sein muß. Aber eine bequeme Sache ist es nicht um diese Erkenntnis. Bei der näheren Beschreibung, wie die Vernunft arbeiten müsse, um zum Ziel der Wahrheit zu kommen, gebraucht Hsün tse Ausdrücke, die auf die Vermutung bringen könnten, daß hier buddhistische Ideen einwirkten. Denn er sagt, die Vernunft bedürfe, um richtig zu arbeiten, der Leerheit, der Ruhe und der Konzentration. Die Leere, die Konzentration, die Stille sind Begriffe, die bei den buddhistischen Meditationen und in der buddhistischen Philosophie eine wichtige Rolle spielen. Doch ist die Uebereinstimmung in der Terminologie nur scheinbar, und von wirklichem Einfluß der indischen Lehre kann bei Hsün tse keine Rede sein. Seine Leerheit ist eben einfach die Abwesenheit störender Einflüsse, die Ruhe ist das innere Gleichgewicht der Gemüts-

ruhe, die nicht durch Leidenschaft getrübt ist. Rein und klar soll die geistige Fassungskraft sein, damit sie recht erkennen könne, und dann soll man sich voll auf den Gegenstand konzentrieren, d. h., man soll die Vielheit der Einzelercheinungen in einheitliche Begriffe zusammenfassen. Ein so arbeitender Geist gibt die Wirklichkeit ebenso klar und getreu wieder, wie die Oberfläche eines stillen, klaren Gewässers ein Gesicht, das sich darüber beugt, in allen seinen Einzelheiten genau widerspiegelt, — auch dies übrigens ein im Buddhismus oft gebrauchtes Bild³⁶⁶.

Die prüfende Tätigkeit der ungetrübten, ungestörten Vernunftkraft ist es auch, die alle Sinneseindrücke überwachen und hier den Irrtum von der Wahrheit scheiden muß. Denn der Mensch unterliegt manchen Sinneseindrücken, die ihm etwas Unwirkliches und Unrichtiges vorspiegeln. Derart sind die Wahnvorstellungen eines Trunkenen, die Bilder und Töne eines überreizten Auges und Ohres, oder eingeredete Einbildungen. Diesen verkehrten Eindrücken muß die Vernunft nüchtern entgegentreten³⁶⁷. Die skeptische Kritik, welche an dieser Stelle bei Hsün tse zutage tritt, gibt sich auch kund, wo er die religiösen Vorstellungen der Masse streift. Die Masse bedarf solcher Vorstellungen. Sie kann das Leben der Welt nur als ein Wirken höherer Mächte begreifen. Darin darf man sie auch nicht stören und darf die notwendigen Stützen solchen Glaubens, die Opfergebräuche, Feste u. dgl. nicht angreifen. Für den tieferen Denker liegen die Dinge jedoch anders. Ihm ist der „Himmel“ ein Ausdruck für das übrigens unerforschliche und undefinierbare Lebensprinzip der Welt; „Erde“ ist ein Ausdruck für die Summe der materiellen Erscheinungen, an und in denen die Lebenskraft des Himmels wirkt; dazu kommt als dritte Macht der Mensch, und dessen Eingreifen in den Gang der Erscheinungen ist das recht eigentlich Gestaltende und Regulierende. Das Tun des Menschen macht die Welt zu dem, was sie ist³⁶⁸. Die ganze Energie und Tatkraft der Philosophie Hsün tses tritt an dieser Stelle seiner Lehre hervor. Man soll sich nicht schwächlich beklagen über das, was der „Himmel“ sendet, sondern seine eigene Begabung und Tätigkeit unermüdlich in die Wagschale werfen, dann wird der günstige Erfolg nicht ausbleiben. „Glück und Unglück sind die Folgen guter und schlechter Tätigkeit. Wenn jemand sparsam ist und Vorräte sammelt, kann der Himmel ihn nicht arm machen; wenn er dagegen verschwendet und seine Vor-

räte vergeudet, dann vermag auch der Himmel nicht, ihm Reichtümer zu verschaffen. — Besser als den Himmel zu preisen, ist es, seinen Willen zu tun, und besser als eine günstige Zeit abzuwarten, ist es, der Zeit entsprechend zu handeln³⁶⁹.

Eine scharfe Fehde focht Hsün tse mit den „Sophisten“ seiner Zeit aus.

Ihnen gegenüber, die (vgl. oben S. 42 und 152) sich einem mit Worten und Begriffen spielenden Subjektivismus überließen, kommt es Hsün tse hauptsächlich auf den richtigen Gebrauch der Ausdrücke an, und daher widmet er dem Gegenstand eine besondere Abhandlung³⁷⁰. Den Sophisten schreibt er die böse Absicht zu, daß sie den Sinn der Worte ändern, willkürliche Namen erfinden, so die Ausdrucksweise in Verwirrung bringen und der betörten Masse dann allerlei vorreden und scheinbar beweisen. In früheren Zeiten galt das für ein ebenso großes Verbrechen wie Siegelfälschung oder Herstellung falscher Maße und Normen. Damals gebrauchte man nur scharf umschriebene Bezeichnungen, deren Bedeutung feststand und deren Anwendung in deutlichen Grenzen gehalten wurde. Das zu überwachen, war Sache einer guten Obrigkeit, und sie erreichte damit, daß die Leute offen und unversteckt redeten, daher leicht zu regieren waren. Aber leider ist das jetzt anders geworden, und vielfache Nachteile sind daraus gefolgt.

Um die Notwendigkeit und Wichtigkeit präziser Bedeutung der Worte auseinanderzusetzen, stellt Hsün tse drei Erörterungen an: 1. darüber, worin der Grund der Bezeichnungen der Dinge liegt; 2. darüber, wonach Ähnlichkeit und Verschiedenheit zu beurteilen sind; 3. über die leitenden Gesichtspunkte bei Feststellung der Bezeichnungen. Die erste Erörterung läuft darauf hinaus, daß die Namen die Verschiedenartigkeit der benannten Objekte konstatieren sollen. In der zweiten Erörterung setzt der Philosoph auseinander, daß Ähnlichkeit oder Verschiedenheit auf der mannigfaltigen Eindrucksfähigkeit der Sinne beruht, deren Eindrücke durch den Geist (das „Herz“) beurteilt, d. h. in ihre verschiedenen Kategorien geteilt werden. Diese seine Beurteilung macht der menschliche Geist deutlich durch die Sprache, indem er gewisse verwandte Gruppen von Sinneswahrnehmungen mit einer sie alle deckenden Bezeichnung versieht, einem „konventionellen Namen“. So erklärt Hsün tse die Abstraktionen. Dann wendet er in der

dritten Erörterung die gefundene Einsicht auf das praktische Leben der Sprache an. Klare Unterscheidung verschiedener Wirklichkeit ist der wichtige Gesichtspunkt. Doch kommt es darauf an, wie man unterscheiden will, d. h. ob man eine allgemeinere oder eine speziellere Gruppe, etwa die Gruppe „Wesen“ oder die Gruppe „Tier“ oder die Gruppe „Vogel“ ins Auge fassen will. Bei der Anwendung bestimmter Namen auf bestimmte Gruppen spielt der Sprachgebrauch und die Gewohnheit eine überwiegende Rolle. Es gibt in sich klare, daher gute Bezeichnungen. Anderswo sind fließende Uebergänge; in solchen Fällen sucht Hsün tse Regeln aufzustellen, wo die Unterscheidungslinie zu ziehen sei.

Obwohl diese sprachphilosophischen Bemerkungen für unser Urteil sehr an der Oberfläche und in Allgemeinheiten stecken bleiben, ist doch der Ansatz zu genauerer Untersuchung dieses Gebiets bemerkenswert.

Hsün tse geht dann wohl noch dazu über, bestimmte Sophismen einzelner Philosophen zu kritisieren. Er findet den Fehler der Sophismen entweder in der falschen Anwendung gewisser Bezeichnungen an und für sich oder in der falschen Zuweisung gewisser Objekte an bestimmte Namen oder in der falschen Verbindung von Namen mit bestimmten Objekten. Dies, meint er, seien die drei Möglichkeiten, wie Sophismen zustande kommen könnten.

In dem Schlußabschnitt seiner Schrift über den richtigen Gebrauch der Ausdrücke wird dieses Thema und die Auseinandersetzung mit den Sophisten verlassen und allerlei mehr psychologische Bemerkungen treten in den Vordergrund. Es handelt sich dabei vor allem um die Frage, ob der Mensch imstande ist, sein Begehren (*Yü*) zu beherrschen und durch seinen Geist zu lenken. Begierden als die Aeüßerungen des Trieblebens gehören zu der dem Menschen verliehenen „Natur“. Dem gegenüber steht der „Weg“ (*Tao*), die dem Geiste des Menschen vorschwebende höhere Instanz der göltigen Moralprinzipien, dessen, was sein soll. Hsün tse sucht zu zeigen, daß bei einem Gegensatze zwischen den Begierden und dem „Wege“ das wahre Glück eben doch in dem liegt, was den Begierden widerstreiten mag und von dem Menschen momentan als Unglück angesehen wird. Es sind z. T. gewundene und schwer verständliche Argumentationen im einzelnen, doch ist Gang und Ziel der ganzen Untersuchung deutlich: das innere Glück der Harmonie mit dem „Wege“ ist mehr wert als die Be-

friedigung der Begierden und darf nicht gegen diese weg-
geworfen werden. Schön ist in dem Schlußworte der Abhand-
lung der Wert des „guten Gewissens“ (um in unserer Ter-
minologie zu reden) gegen allen äußeren Besitz gepriesen:
„Wenn der Geist voll Ruhe und Glück ist, so kann das Auge
auch zufrieden sein mit dem, was nicht gerade besonders schön
ist, und das Ohr kann zufrieden sein mit dem, was nicht be-
sonders wohl klingt; der Mund kann zufrieden sein mit ge-
wöhnlichem Reis, Gemüse und Suppe; die Glieder können
zufrieden sein mit Kleidung aus grobem Stoff und Sandalen
von grobem Hanf; der Körper kann zufrieden sein mit einer
Strohhütte als Haus nebst Tischen und Matten, die aus Binsen
und Stroh hergestellt sind. Darum: man kann seine Freude
haben auch ohne die Schönheit des bunten Mancherlei; man
kann seinen Namen hochhalten auch ohne eine einflußreiche
und ausgezeichnete Stellung. Wer so geartet ist, wenn dem
auch das ganze Reich noch dazu gegeben würde, — für das
Reich selbst möchte das von großer Bedeutung sein, aber für
seine (jenes Menschen) Harmonie und Glückseligkeit würde
es wenig bedeuten.“

Das ist alter, echt Konfuzianischer Geist, der aus diesen
Worten redet.

4. ANDERE KONFUZIANER

Hinter Menzius und Hsün tse, diesen markanten Köpfen
Konfuzianischen Gepräges, treten die sonstigen Konfuziani-
schen Philosophen der letzten vorchristlichen Jahrhunderte
sehr zurück. Am meisten fordert unsere Aufmerksamkeit noch
heraus **Tung Tschung schu**, ein Mann, der, ab-
gesehen auch von seinen philosophischen Gedanken, die Ent-
wicklung der chinesischen Staatseinrichtungen sehr beeinflußt
und unter anderm das staatliche Prüfungssystem, das bis in
unsre Tage bestand, ins Leben gerufen hat³⁷¹.

Tung Tschung schu ist ungefähr um 170 v. Chr. im Süden
der heutigen Provinz Chihli geboren und mag um 90 v. Chr.
gestorben sein. Seine Gelehrsamkeit verschaffte ihm die Gunst
der Han-Kaiser Tching Ti und Wu Ti, doch mußte er auch die
Wirkung der kaiserlichen Ungnade verspüren. Im ganzen
führte er ein stilles Gelehrtenleben, aus dem heraus er aller-
dings durch Denkschriften und Ratschläge nicht wenig in den
Gang des öffentlichen Lebens eingegriffen hat. „Bis an sein

Lebensende kümmerte er sich nicht um Besitz, sondern sein Lebensberuf war, die Wissenschaft zu pflegen und Bücher zu schreiben“, sagt Szī-ma Tch'ien in seiner Biographie von ihm³⁷². An Tung nun tritt deutlich zutage, in welche Richtung sich der Konfuzianismus von jetzt an wendet. Tungs Hauptinteresse dreht sich um die erläuternde Ueberlieferung des Konfuzianischen Tsch'un tch'iū. „Es ist bereits oben (vgl. S. 90 f.) über die durch O. Franke uns wieder erschlossene richtige Auffassung jenes Werkes das Nötige gesagt. Die Formeln des trocken-einförmigen Textes waren von Anfang an auf eine mündlich von den Schülern tradierte Auslegung angewiesen gewesen, die dem Texte erst seinen Wert gab, jenen Wert, welchen der große Weise nach Menzius' Angabe so tief empfand, daß er sagte: „Mich verstehen wird man nach dem Tsch'un tch'iū“ (Menzius III 2, IX 8). Die den geheimen Sinn des Textes wiedergebende Erläuterung existierte zu Tungs Zeiten schon in zwei Fassungen³⁷³. Die eine dieser Fassungen ist sehr wahrscheinlich in Tungs Tagen und unter seiner Mitwirkung von seinem Freunde und Studiengenossen Hu wu Schêng schriftlich festgelegt worden. Das ist bezeichnend. Hu wu Schêng und Tung Tschung schu galten nach einer Notiz des Szī-ma Tch'ien³⁷⁴ als die damaligen Hauptlehrer und Wahrer der Ueberlieferung zum Tsch'un tch'iū. Die Versenkung in die Konfuzianische Tradition, die Beleuchtung aller Fragen und Vorfälle von dieser Tradition her, die ehrerbietige Erhaltung und Pflege dieser Tradition, das war die Lebensaufgabe, die Tung beherrschte. Er hat eine ganze Reihe von Abhandlungen geschrieben (über hundert waren es ursprünglich), in denen er sein Verständnis des Tsch'un tch'iū auf allerlei Gebiete und Gegenstände anwandte, daneben auch aus dem Tsch'un tch'iū eine systematische Lehre abzuleiten suchte. Ein großer Teil dieser Abhandlungen ist später (nicht schon von dem Autor selbst) zu dem Werke „Tsch'un tch'iū fan lü“ zusammengearbeitet, das als Hauptwerk des Tung gilt³⁷⁵.

Es ist begreiflich, daß Tung zur Grundlage seiner ganzen Lebensanschauung eine Theorie über das Tsch'un tch'iū macht, dieses Buch, das ihm die höchste Autorität und alleinige Quelle aller tieferen Weisheit ist. Eingehend setzt er auseinander, was Konfuzius mit dem Buche gewollt, wie er es angelegt hat, wie es zu benutzen ist, wobei es an Künsteleien und gezwungenen Auffassungen nicht fehlen kann. Dem Tsch'un tch'iū,

so wie er es versteht, entnimmt Tung nun seine weitere philosophische Lehre, in der O. Franke metaphysische, ethische, staatstheoretische und religiöse Ideen unterscheidet. Neue Gedanken von Bedeutung treten dabei wenig ans Licht, wenn auch hie und da neue Auffassungen oder Ausdeutungen. Der Gesamteindruck ist, daß Tung, obwohl in seinem Bewußtsein durchaus Konfuzianer und den Auffassungen des Menzius zugehörig, doch unwillkürlich auch allerlei Eigentum anderer Schulen, so des Mê Ti und der Taoisten, mit Konfuzianischen Gedanken verschmilzt.

Die Entstehung der Welt und des Menschen wird auf das Zusammenwirken des Himmels und der Erde und der Doppelkräfte Yin und Yang zurückgeführt. Letztere beide in ihrer gegenseitigen Bezogenheit repräsentieren das Tao, ein Ausdruck, der hier im taoistischen Sinne als das Lebensprinzip der Welt verstanden wird. Es wird aber dem „Himmel“ nicht übergeordnet, sondern entströmt ihm. Im Yang äußert sich die schaffende, im Yin die zerstörende Kraft des Himmels. Ihr verschiedenes Verhältnis zueinander bewirkt die Verschiedenheit des Naturlebens in den Jahreszeiten. Aber auch durch die sonstigen Lebenserscheinungen hin wird der Doppelleinfluß von Yin und Yang verfolgt, ausmündend in den Beziehungen von Mann und Frau, Vater und Sohn, Fürst und Minister. Ebenso wirken die beiden Doppelkräfte durch des einzelnen Menschen Seelenleben hin. Die ethischen Fragen konzentrieren sich für Tung um das Problem von der ursprünglichen Wesensart des Menschen. Nach Tung ist diese weder gut, wie Menzius gelehrt hatte, noch böse, wie Hsün tse behauptete, sondern noch keins von beiden. Das Gute oder Böse ist von Hause aus noch nicht im Menschen vorhanden, sondern erst des Himmels Bestimmung verleiht dem Menschen, daß er gute Handlungen hervorbringen kann; im Menschen selbst liegt nur die Anlage, die Möglichkeit dazu vor. „Der Stengel bringt zwar die Reiskörner hervor, aber deshalb kann man den Stengel doch nicht Reiskörner nennen. So bringt auch die Anlage zwar das Gute hervor, aber deshalb kann man die Anlage doch nicht gut nennen.“ Es ist die bildende und erziehende Macht des Himmels, die das Gute erst hervorruft. In der Theorie der sittlichen Kräfte schließt sich Tung an Menzius an: Menschenliebe, Rechtlichkeit, Einsicht und Schicklichkeit sind die Grundtugenden.

Noch am meisten eigene Gedanken stecken wohl in der

Staatslehre des Tung Tschung schu, doch machen sie sich nicht in den Grundanschauungen geltend, die vielmehr durchaus älteren Vorstellungen entsprechen: die Welt (China als das Weltreich betrachtet) wird beherrscht durch den „Himmelssohn“, dem der Himmel diese Herrschaft übertragen hat, als eine Art Vermittler zwischen Himmel und Erde. Die Herrschaft erstreckt sich sowohl über das „Mittenreich“ China, wie über die anschließenden Staaten benachbarter Völker und über die wenig zivilisierten Außenvölker, die „Barbaren“. Die Lehnsfürsten der Feudalstaaten stehen unter dem Himmelssohne und empfangen von ihm ihre Weisungen, wie er sie vom Himmel empfängt. Fürst und Volk verhalten sich zueinander wie das Herz zum Körper. Die Sittlichkeit ist das Band, das sie verbindet. Als wichtigste Tugenden werden Pietät und Brüderlichkeit, Schicklichkeit und Rechtlichkeit, Menschenliebe und Lauterkeit genannt. Die Einwirkung des Herrschers auf das Volk wird ganz in den Formeln der früher erörterten mythischen Denkweise dargestellt: er wirkt einfach durch sein Dasein, gleich dem alten Schun, der „sein Gewand lose fallen ließ, die Hände zusammenlegte, nicht handelte, und das Weltreich war in Ordnung“. Die Zustände der alten Zeit werden dementsprechend als durchaus ideal und in wahrhaft paradiesischen Farben geschildert. Mit absichtlich tiefsinnigen Worten wird das Geheimnis einer solchen untätig-wirksamen Regierung angedeutet, und man spürt aus den Worten noch etwas wie einen Nachhall des mythischen Denkens heraus: „Ein erleuchteter Herrscher schaut hin auf das Dunkle und lauscht auf das Lautlose, wie der Himmel alles deckt und die Erde alles trägt. Die Myriaden von Staaten im Weltreich wagen nicht, irgendwann und irgendwo ihren Pflichten sich zu entziehen. — — — Die Urhauche (Yin und Yang) befinden sich in echter Harmonie, Winde und Regen kommen zu ihrer Zeit, glückbedeutende Gestirne erscheinen, der gelbe Drache steigt herab.“ So war es einst in dem vollkommenen Altertum, und so soll es bleiben. Aenderungen der Einrichtungen (etwa beim Auftreten einer neuen Dynastie) können nur in unbedeutenden Aeußerlichkeiten gestattet sein, wie etwa in Verlegung der Residenz, Aenderung der Reichsfarbe, des Jahresanfangs, der Reichsbenennung u. dgl. Aber die Hauptsache ist ein für allemal festgelegt.

Nun war aber dieser Zustand der Dinge schon sehr lange nicht mehr vorhanden. Schon zur Zeit des Konfuzius war das

Reich in völligem Zerfall, und seitdem war es noch schlimmer geworden. Es hätte also längst eine neue, wahrhaft würdige Dynastie den Thron besteigen sollen. Diese Lage scheint Tung zu einer eigenartigen Idee veranlaßt zu haben, die er dem Geheimsinn des Tsch'un tch'iu entnahm, daß nämlich Konfuzius eigentlich die Tschou-Dynastie als abgesetzt und seinen eigenen Heimatstaat Lu als den wahren Herrscherstaat angesehen habe. Der wahre, obwohl äußerlich verborgene Herrscher sei Konfuzius selbst als ein neuer „Wên Wang“ (Gründer der Tschou-Dynastie)³⁷⁶. Hier liegen recht sonderbare eigene Vorstellungen unsres Philosophen, die freilich rein theoretischer Art waren.

Auch die Lehre von den rechten Bezeichnungen (*Tschêng ming*, vgl. oben S. 50 und 152), der Tung viel Gewicht beilegt, wendet er speziell auf die Herrscherwürde an, und es ist dabei bemerkenswert, daß er jenen Titel Huang Ti, den sich der „erste kaiserliche Herrscher“ aus dem Hause Tsch'in als neue Bezeichnung seiner Würde beilegte (oben S. 168), bereits als rechten Titel des „Himmelssohnes“ kennt und charakterisiert³⁷⁷.

Die Konfuzianer, welche nach Tung Tschung schu in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten sich einen Namen machten, haben als selbständige Denker keine Bedeutung. Der Konfuzianismus schrumpft mehr und mehr zusammen. Man streitet noch über die ursprüngliche (gute oder böse) Natur des Menschen, man registriert und kommentiert die älteren Werke, hebt einzelne Ideen daraus hervor und sucht sie auf das Leben der Zeit anzuwenden. Das alles hat für die Dauer keinen Wert. Immerhin mögen hier noch einige dieser Schriftsteller kurz erwähnt werden.

Lu Tchiâ³⁷⁸, geboren gegen den Ausgang des dritten Jahrhunderts, war ein Staatsmann, der den ersten Kaisern der Han-Dynastie gute Dienste erwies. Er hat dabei den damals noch wenig bekannten Süden Chinas (die Provinzen Kuangtung und Kuangsi) bereist und seine Erlebnisse nachher beschrieben. Als Philosoph verfaßte er zwölf Abhandlungen, die unter dem gemeinsamen Titel „Hsin yü“ erhalten sind. Er scheint mehr zu Hsün tse als zu Menzies hingeneigt zu haben. In der Natur des Menschen sah er von vornherein gute Anlage sowohl wie böse.

Wenig jünger als Lu tchiâ war Tchiâ I³⁷⁹, der in hervorragender Stellung unter dem Kaiser Wên Ti (179—156) wirkte.

Ihn fesselten besonders Fragen der Musik und des Li („Zeremoniell“), und er hinterließ bei seinem frühen Tode (er starb im 33. Jahre) ein Werk, „Hsin schu“, über Gegenstände der Konfuzianischen Lehre. Sein Denken* war eklektisch und suchte taoistische Gedanken mit dem Konfuzianismus zu verbinden.

Ein vielseitig begabter Gelehrter der Zeit vor und nach Christi Geburt, der noch unter Kuang Wu Ti (25—58 n. Chr.) von der späteren Han-Dynastie Ehren gewann, war H u a n T a n³⁸⁰. Er hat 29 Abhandlungen über Fragen der Musik und des Staatswesens geschrieben, die den gemeinsamen Titel „Hsin lön“ erhielten. Er bekämpfte den Aberglauben und trat dabei selbst dem Kaiser entgegen, was ihn in Ungnade fallen ließ. Verbannt starb er auf dem Wege nach seinem Bestimmungsort.

Mehr als die genannten bedeutete vielleicht Y a n g H s i u n g (53 v. Chr. bis 18 n. Chr.)³⁸¹. Unter dem Kaiser Tsch'êng Ti (32—6 v. Chr.) wurde er an den Hof gezogen und bekleidete auch unter dem Usurpator Wang Mang (9—23 n. Chr.) einen Ministerposten. Seine beiden berühmtesten Werke waren das „T'ai hsüen tching“, worin er das I tching erläuterte, und das „Fa yen“, eine Bearbeitung der Gespräche (Lön yü) des Konfuzius, die großen Eindruck machte. Seine Urteile waren selbständiger als die seiner meisten Zeitgenossen. Auch als Dichter ist er hervorgetreten. In der Frage nach dem guten oder bösen Charakter der menschlichen Anlage nahm er einen ähnlichen Standpunkt wie der soeben erwähnte Lu Tchiâ ein.

5. DIE AUSGÄNGE DER SOPHISTEN

Wir sahen schon aus dem Auftreten des Hsün tse, daß die Richtung der „Sophisten“ zu seiner Zeit noch am Werke war und Einfluß hatte. Einer von ihnen, den er speziell bei seinen Widerlegungen im Auge hatte, war S u n g t s e, „der Philosoph von Sung“, einem der damaligen kleineren Staaten. Im ersten Kapitel von Tschuang tses Buch heißt er „Sung Jung tse“ und in dem später an das Buch Tschuang tse angehängten Kapitel 33, wo er an die Seite von Yin Wên tse (vgl. oben S. 152) gestellt wird, lautet sein Name Sung Hsing. Er muß Ende des dritten und Anfang des zweiten Jahrhunderts v. Chr. gelebt haben und wird als Zeitgenosse des Menzius erwähnt. Sowohl was in Hsün tses Werk von ihm gesagt wird³⁸², als die

Charakteristik, welche Tschuang tse Kap. 33 ihm erteilt, läßt annehmen, daß Sung tse nur insofern zu den Sophisten gehörte, als er sich paradox auszudrücken liebte, wohl um Interesse für seine Behauptungen zu wecken. Seine Ideen scheinen aber übrigens in allgemeiner Menschenliebe und Verträglichkeit gegipfelt zu haben. Er wollte, daß man alle Wesen mit der gleichen Güte behandle, und meinte, daß derjenige die höchste Herrscherkrone verdiene, welcher die Menschen glücklich machen und unter allen den Frieden aufrichten könne. Friedfertigkeit liegt auch dem von ihm geäußerten, aber von Hsün tse bekämpften Satze zugrunde: „Wenn die Menschen begreifen wollten, daß es keine Schande sei, beleidigt zu werden, so würden sie vom Streiten abkommen.“ Ein anderer seiner Sätze, den Hsün tse erwähnt, war, daß der Mensch von Natur aus nur wenig begehre, daß aber verkehrterweise die meisten sich einbildeten, ihre natürliche Anlage begehre vielerlei. Er suchte also wohl die Begehrlichkeit (als eine Quelle des Haders) zu dämpfen.

Der deutlichste Typus der Sophisten dieser Zeit ist für uns K u n g s u n L u n g, ein Mann des Staates Tschao, der um die Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. lebte³⁸³. Er war sehr angesehen am Hofe von Tschao. Sowohl der Herrscher Hui wên wie dessen Bruder, der Premierminister des Reiches Tschao (bekannt als der Fürst von P'ing yüen) schätzten ihn hoch. Er hatte zahlreiche Anhänger und begründete eine eigene Schule.

Die Besonderheit dieses Sophisten liegt darin, daß seine absichtlich verwirrend gehaltenen Behauptungen dahin zielten, gewisse neue logische Erkenntnisse zu erfassen, die dem Autor selbst aber wohl nur dunkel vorschwebten und nicht klar vor dem Geist standen. Kung sun Lung hat es im Grunde zu tun mit den Unterschieden von Allgemeinbegriffen und Individuen, man könnte auch sagen, mit dem, was wir Substanz und Akzidenz, Wesen und Eigenschaften nennen. Doch muten seine Ausführungen noch recht ungeschickt an, wobei freilich die Ungeeignetheit der chinesischen Sprache für solche Begriffserörterungen das Ihre tut. Es sei hier als Beispiel seiner Argumentation der Anfang des zweiten Kapitels der von ihm erhaltenen Schriften (im Anschluß an Forke) wiedergegeben. Die Erörterung bewegt sich in der Form von Frage und Antwort.

Frage: Ist es möglich, daß ein weißes Pferd kein Pferd ist?

Antwort: Ja.

Frage: Wieso?

Antwort: Ein Pferd bezeichnet etwas Gestaltetes, weiß bezeichnet eine Farbe. Was eine Farbe bezeichnet, das bezeichnet nicht ein Gestaltetes. Darum sage ich, daß ein weißes Pferd kein Pferd ist.

Frage: Da aber weiße Pferde existieren, so läßt sich doch nicht sagen, sie seien keine Pferde. Da man nicht sagen kann, sie seien keine Pferde, kann da das Pferd-Sein geleugnet werden? Ein weißes Pferd muß als Pferd gelten; wie kann man dann in dem Weiß eine Aufhebung des Begriffes Pferd sehen?

Antwort: Wenn jemand ein Pferd haben will, so kann man ihm falbe oder schwarze Pferde bringen; aber wenn jemand ein weißes Pferd verlangt, so kann man falbe oder schwarze Pferde nicht gebrauchen. (D. h. gewisse Pferde fallen aus der Kategorie „weißes Pferd“ heraus.) Nehmen wir aber an, ein weißes Pferd sei ein Pferd, — es ist doch nur eins von denen, die man verlangen könnte! Da es nur eins unter den verlangten ist, soll ein weißes Pferd dann unterschiedslos ein Pferd sein? Verlangt man unterschiedslos ein Pferd, würden es dann falbe oder schwarze auch sein dürfen oder nicht? Sofern sie dem Verlangen entsprechen oder nicht, schließen sie einander aus. Falbe und schwarze Pferde sind allerdings von einer Art und entsprechen dem Verlangen nach einem Pferde, aber nicht dem Verlangen nach einem weißen Pferde. Daraus ergibt sich, daß ein weißes Pferd kein Pferd sein kann.

Frage: Also ein bestimmt gefärbtes Pferd ist kein Pferd. Aber farblose Pferde existieren auf Erden nicht. Gibt es denn keine Pferde auf Erden?

Antwort: Natürlich haben Pferde Farbe, und daher gibt es auch weiße Pferde. Hätten Pferde keine Farbe, so gäbe es einfach Pferde als solche. Aber wie kann man weiße Pferde (als Pferde) annehmen? Die Weißheit ist kein Pferd. Ein weißes Pferd ist ein Pferd verbunden mit weißer Färbung. Da es sich so verhält, sage ich: ein weißes Pferd ist kein Pferd. — —

Diese Ausführung erscheint vielleicht zunächst wie Haarspalterei. Doch liegt mehr darin. Offenbar versucht hier ein Denker zum ersten Male einzudringen in das Geheimnis von Allgemeinbegriff und Einzelgröße. Dem Kung sun Lung, der behauptet, daß ein weißes Pferd kein Pferd sei, schwebt der Allgemeinbegriff „Pferd“ vor, und er will betonen, daß man den Allgemeinbegriff sondern muß von zufälligen Einzeleigenschaften. Sein Gegner vertritt den Standpunkt des einfachen Menschen, der diese Unterscheidung nicht kennt, der von All-

gemeinbegriffen nichts weiß. Es handelt sich hier durchaus nicht um leere Sophismen, sondern um Fragen, die auch die scharfsinnigsten griechischen Denker viel beschäftigt haben, Fragen, die selbst mit der Platonischen Lehre von den Ideen sich berühren.

Daß Kung sun Lung kein hohler Wortklauber, sondern ein wirklicher Denker war, zeigt sich noch klarer an seinen Erörterungen über die Eigenschaften der Härte und des Weißen. Kung sun Lung nimmt einen Stein, der die Eigenschaften der Härte und der weißen Farbe zeigt. Die Härte empfindet man durch Berührung (den Gefühls- oder Tastsinn), die weiße Färbung durch den Anblick (den Gesichtssinn). Nun argumentiert er mit seinem Gegner, ob die Eigenschaften der Härte und des Weißen dem Steine angehören, seine inhärenten Eigenschaften sind, wie wir sagen, oder nicht. Er behauptet das Letztere. Er weist darauf hin, daß wir die Härte nur dann wahrnehmen und nur insoweit wahrnehmen, als unser Tastsinn sie uns vermittelt; daß wir das Weiße des Steins ebenso nur wahrnehmen, sofern unser Sehen, unsre Sehkraft es uns vermittelt. Härte und Weiße sind nicht dem Stein zugehörig als ein dauerndes Etwas in ihm, sondern sie existieren losgelöst von ihm. Sie existieren, indem unsre Sinneswahrnehmung auf den Stein stößt. Sie existieren auch nur, solange die Sinne auf den Stein gerichtet sind, und verschwinden, wenn die Sinne nicht tätig sind. Wenn die Bedingungen fehlen, unter denen die Sinne arbeiten können, so sind jene Eigenschaften nicht da. Wenn z. B. das Licht fehlt, so ist das Weiße des Steins nicht wahrzunehmen, obwohl der Stein da ist. Oder wenn der Geist nicht in den Sinnen arbeitet, wenn das Auge nicht sehfähig, oder die Hand empfindungslos ist, so besitzt der Stein keine weiße Farbe und keine Härte.

Wer sähe nicht, daß der chinesische Denker hier an Probleme rührt, die in der Philosophie Kants wieder im Vordergrund stehen und dort (allerdings in viel reiferer Weise) mit Hilfe unsrer naturwissenschaftlichen Kenntnisse eine Lösung finden? Kung sun Lung sieht schon den engen Zusammenhang der sogenannten Eigenschaften der Dinge mit der körperlich-geistigen Anlage des Menschen. Er kommt noch nicht so weit, die Eigenschaften einfach als etwas Subjektives, in der Anlage des Menschen Begründetes zu erfassen, aber er ist schon nahe dabei. Eigenschaften wie Härte und Farbe sind ihm scharf von den Dingen selbst zu trennen, sie sind Vorgänge, die an dem Dinge

stattfinden, wenn des Menschen Sinneswahrnehmung hinzukommt. Sie sind deshalb für ihn etwas Intermittierendes, manchmal auftretend, dann wieder verschwindend. Werden sie nicht von unsern Sinnen gleichsam hervorgelockt, dann „scheiden sie aus“, „verschwinden“. Auf jeden Fall sind sie den Dingen selbst nicht angehörig: der Stein und seine Eigenschaften, betont Kung sun Lung seinen Opponenten gegenüber immer wieder, sind zweierlei, nicht eine Einheit. — Kung sun Lung hat natürlich auch noch über andere Fragen seine eigenen Ideen gehabt, wie wir z. B. hören, daß er das Prinzip allgemeiner Menschenliebe vertrat und dementsprechend eine Beseitigung der Kriege erstrebte. Jedoch durch seine begriffstheoretischen Lehren erregte er das meiste, allerdings auch das unliebsamste Aufsehn. Es wird von mehreren angesehenen Männern erzählt, die sich ihm als Schüler anboten, wenn er jene kuriose Meinung fahren lasse, daß ein weißes Pferd und ein Pferd nicht identisch seien. In seiner natürlich ablehnenden Antwort betont der Philosoph, daß dies grade die Hauptsache sei, die er zu lehren habe. Offenbar galten ihm seine Begriffsuntersuchungen als der wichtigste Inhalt seiner Philosophie³⁸⁴.

Von andern Sophisten dieser Zeit sind uns nur die Namen (Huan Tuan, Tien Pa, Mao Kung) sowie leichte Andeutungen ihrer Meinungen überliefert. Offenbar wogen diese nicht schwer im Urteile der Mitwelt und fanden keinen Anklang.

Aus der „Sophistik“, wie wir sie bei Kung sun Lung (und früher schon bei Têng Hsi) finden, hätte sich unter günstigen Umständen die Grundlage einer strengeren Erkenntnislehre und Logik entwickeln können. Doch ist das nicht geschehen. Vielmehr bogen solche Geister, die wohl eine gewisse Verwandtschaft mit den Neigungen der Sophisten in sich fühlen mochten, nach anderen Richtungen ab, die ähnlichen Charakters, aber doch populärer waren. In späteren Berichten über die philosophischen Strömungen dieser Zeit werden uns zwei Schulen genannt, in denen die grüblerisch, sozusagen sophistisch angelegten Köpfe ihre Befriedigung gesucht haben werden, nämlich die Schule der Bezeichnungen (Ming tchiâ) und die Schule des Rechts (Fa tchiâ)³⁸⁵. Diese zwei Schulen sind die Tummelfelder für Gelehrte gewesen, die neben einer gewissen begriffskritischen Anlage und Liebhaberei doch andererseits Konfuzianischen Geist in sich verspürten und den Gegenständen des Konfuzianischen Systems zugeneigt waren. Die

Schule der Bezeichnungen ging den Fragen nach, die wir schon mehrfach berührt haben (vgl. oben S. 209), wieweit die Bezeichnungen der Dinge dem wirklichen Wesen derselben entsprächen und entsprechen müßten. Die Schule des Rechts aber hatte es vor allem mit der Frage zu tun, wie die Gesetze geartet sein und gehandhabt werden müßten, ob strenge Bestrafung oder milde Behandlung eine bessere Grundlage für den Staat biete. Auch diese Frage sahen wir bei älteren Denkern bereits gestreift (vgl. oben S. 185 f.). Daß unter der Tch'in-Dynastie mit ihrer Neuordnung aller staatlichen Verhältnisse sich viele Köpfe den Problemen der Strafgesetzmäßigkeit zuwandten, ist begreiflich. Doch sind größere Denker und Systeme auf diesem Gebiete trotzdem nicht erstanden.

6. DIE SCHULEN DES MÊ TI

Die Lehre des Mê Ti fand, wie wir oben (S. 122) sahen, bei ihrem Aufkommen einen sehr fruchtbaren Boden in China. Aber ihre Blüte ist doch auf einige Jahrhunderte beschränkt. In der Epoche, die uns jetzt beschäftigt, stirbt sie langsam dahin, indes nicht, ohne vorher noch einige Umwandlungen erlebt und neue Gedankenrichtungen eingeschlagen zu haben, die verdienen, beachtet zu werden³⁸⁶.

Einige Zeit nach Mê Tis Tode zerfallen seine Anhänger in drei Richtungen, an deren Spitze uns (um das Jahr 300 v. Chr.) drei Schulhäupter genannt werden, Hsiang Li, Hsiang Fu und Têng Ling. Die dritte dieser Schulen wird auch die „Schule des Südens“ genannt, so daß die Trennung teilweise geographisch bestimmt gewesen zu sein scheint. In allen drei Schulen wurde die Lehre des Meisters offenbar lebendig studiert und auch weiter entwickelt. Eine Reihe von Namen bedeutender Jünger werden uns überliefert, darunter manche Verfasser selbständiger Schriften, welche letztere freilich bis auf geringe Bruchstücke verloren sind. Aber erhalten sind uns aus den Kreisen der Schüler doch allerlei Ausführungen, welche sich dem Text von Mê Tis eigenen Lehren so eng angeschlossen haben, daß sie als Stücke seines Werkes Bestand behielten, die erst neuere Kritik wieder von ihm losgelöst hat. So haben moderne Forscher nachgewiesen, daß die Kapitel 40—45, ferner 52—71 des Werkes nicht von dem Meister selbst, sondern aus seinem früheren und späteren Jüngerkreise herrühren. In diesen Darlegungen bemerken wir gewisse Abweichungen

vom Standpunkte Mê Tis und sehen, daß sich um einige seiner Positionen selbst im Kreise seiner Anhänger Streit erhoben hat.

Man ist z. B. uneinig darüber, wie weit die allgemeine Liebe, die zentrale Forderung des Mê Ti, auszu dehnen sei. Viele übersteigern jetzt diese Forderung: die Liebe soll alle Menschen gleichmäßig und in demselben Grade umfassen, weder im Objekte noch in der Stärke des Affekts soll ein Unterschied herrschen. Die Eltern seiner Nächsten muß man wie seine eigenen lieben. Die Liebe ist allen gegenüber von gleicher Art und duldet keine Abschwächung und kein Aufhören. Damit ging man über den Standpunkt des Meisters hinaus, der wohl alle geliebt wissen wollte, aber doch in Gradunterschieden, die durch die natürlichen Beziehungen gesetzt waren. Die späteren Extremisten geraten mit ihren Behauptungen auch offenbar in Schwierigkeiten. Man fragt sie, ob man auch Böse, Räuber, Verbrecher wie andre lieben müsse. Sie halten das Prinzip aufrecht, suchen die Schwierigkeit aber dadurch zu verhüllen, daß sie ihre Forderung so formulieren: obwohl man weiß, daß unter der lebenden Generation auch Räuber sind, liebt man doch diese ganze Generation. Aber dem einzelnen Uebeltäter gegenüber muß freilich auch der Mehist die Forderung der Liebe fallen lassen: den einzelnen Bösen haßt man³⁸⁷. Liegt hier offenbar eine Ueberspannung des Prinzips vor, die wohl zu erklären ist aus einer rein theoretischen und doktrinären Auffassungsweise, so bemerken wir an einer andern Stelle ein Erschlaffen des ursprünglichen Strebens. Denn während Mê Ti mit seinen älteren Anhängern als Ideal hingestellt hatte, daß der Weise imstande sein solle, sich selbst in der Liebe zu andern aufzuopfern und seine Interessen zu vernachlässigen, beginnt man allmählich viel davon abzuziehen und statt dessen einen „gesunden Egoismus“ einzustellen, indem als berechtigt betont wird, daß man sich persönlich vor Schaden bewahre und auch den eigenen Vorteil nicht aus den Augen verliere. Man kann nicht umhin, zu lächeln bei folgender Argumentation: „Die Liebe zu den Menschen schließt die eigene Person nicht aus, denn diese ist unter denen, die geliebt werden müssen, und da dies der Fall ist, erstreckt sich die Liebe auch auf die eigene Person. Die gewöhnlich sogenannte Eigenliebe ist Liebe zu den Menschen“³⁸⁸. Eine ähnliche Erweichung der ursprünglichen Maßstäbe liegt darin, wenn die späteren Mehisten bei Erörterung des Schicklichen (Li) nicht verlangen, daß man

alle, Geringe wie Vornehme, höflich und achtungsvoll behandle, sondern dies bloß den Vornehmen gegenüber für Pflicht ansehen, dagegen verächtliches Benehmen gegen Arme und Niedrige für erlaubt halten. Die „Klassenunterschiede“ werden als Tatsache in Rechnung gestellt³⁸⁹.

Wenn die späteren Mehisten derart von den Bahnen ihres großen Lehrers abweichen, so bewegen sie sich andererseits auch auf ganz neuem Gebiete, und vielleicht liegt darin das Bemerkenswerte ihrer Entwicklung. Ihre Neigung geht nämlich stark nach der Seite der „Sophistik“ und der von Sophisten behandelten Fragen. Auch sie beginnen dem Vorgang des Denkens und den Normen des richtigen Denkens und Urteilens nachzusinnen. Sie erweisen sich darin als eine Parallele zu den Sophisten und scheinen ein Beleg dafür, daß in den letzten Jahrhunderten v. Chr. in China eine lebhaftere Tendenz auf Untersuchungen logischer Art allgemein erwachte, freilich ohne daß man zu wirklicher Logik als Wissenschaft gelangte; denn auch die Mehisten erreichten das nicht. Vielleicht war es der mannigfache Streit der vielen Schulrichtungen, der auf allen Seiten das Bedürfnis nach geschickter Handhabung der geistigen Waffen erwachen ließ und zur Untersuchung der Denkgesetze drängte.

Jedenfalls ist es eine Tatsache, daß die Mehisten sich besonders lebhaft mit den Methoden des rechten Denkens und Erörterns abgegeben haben. Die Kapitel 40—45 des *Mê Ti* (so nach der ursprünglichen Zählung, die Forke beibehält, während Hu Shih sie als 32—37 zählt, indem er die heute verlorenen Kapitel ganz beiseite läßt), beschäftigen sich mit diesem Gegenstande, und wir haben hier ohne Zweifel den energischsten Vorstoß in die Probleme der Denkwissenschaft unsrer Logik und Dialektik, vor uns, den der chinesische Geist jemals gemacht hat. Wenn vieles für unser Urteil noch sehr unvollkommen und ungeschickt aussieht, so muß dabei wieder der besonderen Eigentümlichkeit der chinesischen Sprache einige Schuld zugeschoben werden. In dem Schlußabschnitt des 45. Kapitels erwähnt der Verfasser selbst Schwierigkeiten der Ausdrucksweise und Argumentation, die nur der Eigenart der chinesischen Sprache zur Last fallen³⁹⁰.

Wir wollen hier kurz einen Eindruck davon geben, worauf diese Untersuchungen der Mehisten gerichtet sind.

Die ersten beiden der genannten sechs Kapitel tragen die Ehrenbezeichnung „*Tching*“, „heilige Schrift, kanonisches

Buch“, die ihnen wohl wegen der Rätselhaftigkeit und Wichtigkeit des Inhalts beigelegt ist. In der Tat stehen wir hier vor allerlei recht dunklen kurzen Aussprüchen, über deren Sinn die Ausleger häufig sehr verschiedener Meinung sind. Viele enthalten Definitionen. So gleich der erste Satz: „Ursache ist, was vorhanden sein muß, damit etwas zustande kommt.“ Andere lauten: „Eben bedeutet gleich hoch“; „Wissen ist Verknüpfen“ (d. h. es besteht in gedanklicher Verbindung verschiedener Gegenstände); „Rechtlichkeit ist Förderung“. In diesen Fällen sind die Definitionen dem logischen oder ethischen Gebiete entnommen; in anderen gehören sie dem Gebiete der Physik oder Mathematik an, z. B.: „Der Kreis hat einen Mittelpunkt mit gleichen Entfernungen“; „Die Spitze ist dasjenige am Körper, welches keine Fortsetzung hat und das vorderste“. Nicht selten ist der Ausdruck jedoch so unklar, daß man ratlos vor dem Satze steht. So heißt es: „Der Zwischenraum erreicht die Seiten nicht“; „Das Verleiten zum Handeln schafft Unzufriedenheit“. Dann wieder sind die Bemerkungen völlig selbstverständlich: „Das Gehör ist die besondere Fähigkeit des Ohres“; „Bestreiten heißt, etwas bekämpfen.“ Bisweilen haben wir auch überhaupt keine Definition vor uns, sondern nur die Feststellung irgendeines Sachverhalts wie: „Die Sonne kulminiert genau im Süden“; „Verdienstvolle Taten nützen dem Volke“; „Die Namen Fürst und Untertan stehen in gegenseitiger Verbundenheit“. — Das erste Kapitel enthält 101 solcher Sätze, das zweite 81. Der Inhalt des zweiten ist noch dunkler als der des ersten, obwohl jedem Satze eine Hindeutung auf die Erklärung beigelegt ist, die uns aber in ihrer Kürze nichts mehr sagt. Sie wird die Handhabe für eine mündliche Kommentierung gewesen sein³⁹¹. So lesen wir: „Derjenige, welcher auch für sein Nichtstun sein Handeln als Norm benutzt, ist der Mensch. Erklärt durch: gleich“. Oder: „Wenn man etwas abtrennt, so wird es dadurch nicht weniger. Erklärt durch: ursprünglicher Zustand“. Definitionen bilden hier viel weniger den Inhalt der Sätze, dagegen manchmal Behauptungen paradoxer Art, wie sie den Sophisten eigen waren.

Den zwei „Tching“, den ersten beiden Kapiteln, sind zwei weitere angefügt, die dem Inhalte der Tching erläuternd nachgehen (wobei einiges überschlagen wird). „Leider“, sagt A. Forke von ihnen, „sind diese Erklärungen nicht derart, daß sie sehr viel zum Verständnis beitragen. Sie teilen den Mangel vieler chinesischer Kommentare, daß sie oft un-

verständlicher sind als der Haupttext und, statt ihn aufzuhellen, ihn vielfach verdunkeln.“

Es folgen dann noch zwei Kapitel (5 und 6) mit selbständigem Inhalt, wieder zunächst lauter kürzere oder längere Einzelbehauptungen aus den verschiedensten Gebieten, zuweilen mehrere von ihnen durch einen gleichen Gegenstand zusammengehalten, z. B.: „Der Weise haßt Krankheiten, haßt aber nicht Gefahren. Der Weise gehört nicht zu den Tugendhaften, weil seine Frau ihn dafür hält. Der Weise braucht nicht seinem Sohne zu dienen.“ Im Abschlusse (dem 6. Kapitel) wird die Darstellung zusammenhängender. Im Auge hat der Verfasser dieselben Fragen wie früher, die richtige Bestimmung von allerlei in Diskussionen gebrauchten Begriffen, aber sie werden hier deutlicher und eingehender behandelt. Vorangestellt wird die Aufgabe des Dialektikers, der zwischen wahr und falsch zu unterscheiden, das Verhältnis der Worte zur Wirklichkeit zu bestimmen, über Vorteil und Nachteil zu entscheiden habe, das Wesen der Dinge erforsche u. ä. Dann folgt die Darlegung bestimmter Begriffe und die Umgrenzung gewisser technischer Ausdrücke, wie Erläuterung, Gleichsetzung, Folgerung, Analogieschluß. Eingehende spitzfindige, z. T. ganz verfehlte Untersuchungen über das Verhältnis menschlicher Meinungen zur Wirklichkeit werden daran angeknüpft. Man unterscheidet vier Fälle: 1. Die Dinge sind so und so, und werden auch dafür gehalten; 2. die Dinge sind so und so, werden aber nicht dafür gehalten; 3. eins ist vollständig, das andre nicht vollständig; 4. eins ist richtig, das andere ist nicht richtig. Für alle vier Fälle werden Beispiele angeführt, die aber teilweise von der sonderbarsten Art und Anwendung sind. Es sei hier wiedergegeben, was zur Illustrierung des dritten Falles gesagt ist: „Wenn jemand die Menschen liebt, so muß er erst alle Menschen lieben, bevor er als einer, der die Menschen liebt, gelten kann. Wenn jemand die Menschen nicht liebt, so erwartet man nicht, daß er sie alle nicht liebt; schon wenn er sie nicht alle liebt, wird er als einer, der die Menschen nicht liebt, angesehen. Wenn jemand Pferde reitet, so muß er nicht erst alle Pferde reiten, um als jemand, der reitet, zu gelten. Reitet er auf einem Pferde, so ist er deswegen jemand, der Pferde reitet. Sobald er aber nicht Pferde reitet, so erwartet man, daß er überhaupt keine Pferde reitet, und dann erst kann er als jemand, der nicht Pferde reitet, gelten“. — Hier ist in einem Falle Vollständigkeit, in einem nicht. —

Bei dem Ganzen der besprochenen sechs Kapitel muß man einen ersten Versuch anerkennen, den Denkprozeß mit allen seinen Einzelheiten genauer zu ergründen und gültige Regeln dafür aufzustellen, wobei man dann auch wichtige erkenntnistheoretische und ontologische Punkte streift. So wird der Kausalitätszusammenhang ins Auge gefaßt, die Größen Raum und Zeit werden berührt, die Fragen nach Bestehen und Vergehen, nach Realität, nach Materie und Undurchdringlichkeit, nach Wesen und Eigenschaften der Dinge werden aufgeworfen. Aber was bei alledem herauskommt, ist wenig. Ein unscharfes Denken arbeitet hier in einer unklaren Ausdrucksweise an den schwierigsten Problemen, das Streben ist bemerkenswerter als das Resultat.

Daß die Schule des Mê Ti sich weiter noch mit Aufgaben der exakten Wissenschaft näher eingelassen und in Mathematik, Mechanik, Optik und Kriegswissenschaft gearbeitet hat, darf ihr gewiß als ein Ruhmestitel dienen, doch hat es uns in diesem Zusammenhange nicht weiter zu beschäftigen³⁹².

7. DIE AUSGÄNGE DES TAOISMUS

Dem Taoismus wurde die starke Beimengung von Phantasiegehalt verhängnisvoll. Seine Grundbegriffe, vor allem der Tao-begriff selbst, waren von jeher vag und nicht scharf zu umschreiben. Die Art, wie das Tao mit der Wirklichkeit des Lebens in Verbindung stehen sollte, die Einwirkungen auf die individuelle und soziale Moral (Wu wei), der Rekurs auf das Unbewußte, all dergleichen konnte gar leicht dazu dienen, von den Wegen des Forschens und Denkens wegzulocken auf den schwankenden Boden verträumter Spekulation und mystischen Glaubens. Gewisse Aeüßerungen schon im Tao tê tching selbst boten eine Handhabe für gröbere Phantastereien, teils durch die Dunkelheit des Ausdrucks, teils durch die mythische Denkweise, die zugrunde liegt. Beispiele dafür sind Worte wie: „Der Geist der Kluft stirbt nicht“ (Kap. 6), oder: „Wer das Leben recht anfaßt, der hat auf Reisen nicht zu tun mit Rhinoceros oder Tiger, und scheut nicht Panzer noch Waffen — —, er steht auf einem Boden, wo es keinen Tod mehr gibt“ (Kap. 50). Mancherlei Stellen bei Lieh tse und Tschuang tse verstärkten diesen Ton.

Als Philosophie sinkt daher der Taoismus in unsrer Periode schnell herunter. Noch hat er wohl einige Vertreter, aber ihre

Gedanken sind meist Wiederholungen der älteren Ideen, und wo sie Eigenes zu geben versuchen, da werden es oft groteske Spielereien mit dem Uebernatürlichen. Auch die Verschmelzung des Taoismus mit wesensfremden Zügen, ein Eklektizismus jener Art, die oft für den Niedergang originaler Philosophie charakteristisch ist, tritt unter ihnen zutage³⁹³. Wir wollen die wichtigsten Gestalten kurz an uns vorübergehen lassen.

Da war Han fei tse, gestorben 233 v. Chr., ein Schüler des Hsün tse und Studiengenosse des Ministers Li Szī, den wir unter der Regierung des Tsch'in Shī Huang Ti (vgl. oben S. 167, 168) kennenlernten. Han fei tse folgt zunächst der Lehre des Lao tse vom Tao, das für ihn das Urprinzip der Welt und die leitende Kraft des Lebens ist. Das Tao tritt ihm an die Stelle der Gottheit („des Himmels“). Sein Wirken wird wie bei Lao tse in Ermanglung einer anderen anschaulichen Vorstellung aus der Leere abgeleitet. Selbstentleerung, Wu wei, ist daher auch hier der rechte Weg des dem Tao ergebenden Menschen. Doch hat die Betrachtungsweise des Han fei tse einen rational-utilitaristischen Zug, indem er das Störende und Aufreibende starker Leidenschaft und eifriger Bemühungen körperlicher oder geistiger Tätigkeit betont. Gegen Gelehrsamkeit und Bücherweisheit ruft er die Kenntnis der gegenwärtigen Verhältnisse und die von eigener Einsicht geleitete Tatkraft auf. Vielfach sind seine Ausführungen von Sätzen durchzogen, die uns auch im Tao tê tching begegnen, ohne daß sie indes als ein von dort entnommenes Zitat kenntlich gemacht wären. Doch ist Han fei tse durchaus nicht nur Taoist. Er ist auch ein Schüler des Hsün tse, und er teilt dessen Auffassungen von dem wesentlich bösen Charakter der menschlichen Natur. Da nun sein Interesse vorwiegend der Regierungskunst zugekehrt ist (er selbst war Sohn eines Herrschers des Han-Staates), so wendet er auf diesen wichtigsten Teil seiner Lehre, die Staatskunde, vor allem Hsün tses Ideen an, wenn auch mit einem Nachklang des Taoismus verbunden. Das Volk ist so geartet, sagt er, daß man ihm kein gutmütiges Vertrauen schenken und es nicht durch Güte und Wohlwollen leiten darf. Regierung muß vielmehr in allem Wesentlichen auf Gesetz und Rechtspflege gegründet sein, und zwar auf strenges Gesetz und unerbittliche Rechtspflege. Ohne Strenge und Gewalt, ohne die Mittel von Lohn und Strafe „könnten auch ein Yao und Schun nicht regieren“. Macht ist der Angelpunkt, um den sich im Staatsleben alles dreht, sowohl im großen wie im

kleinen. Andern Staaten gegenüber muß der Fürst seine Macht beweisen, muß ein Heer haben, worauf er sich stützen kann, muß eine Machtpolitik verfolgen, sich aber nicht auf guten Willen und Ergebenheit der Fremdvölker verlassen. Im Innern muß er die Bevölkerung durch Erweis seiner Macht einschüchtern und im Zaum halten, vor allem durch rücksichtslose Strenge der Gesetze. Die Strafen müssen hart sein; gelinde Strafen schrecken nicht ab, und die Menge bedarf der Abschreckung. Doch bedient sich der Fürst überall seiner Beamten, hinter denen er persönlich gedeckt steht, und die die Mühe, die Verantwortlichkeit und auch eventuell das Odium auf sich zu nehmen haben. Es ist eine Regierungslehre, wie sie in dem Zeitalter der Tch'in-Dynastie wohl angebracht sein mochte. Daß Han fei tse ein ausgesprochener Gegner der Schulen des Konfuzius und des Mê Ti war, ist nach Vorstehendem selbstverständlich.

Ein anderer Taoist dieser Zeit ist Ho kuan tse („der Meister des Fasanenfederhutes“, sein Familienname ist unbekannt), ein Mann des dritten Jahrhunderts v. Chr. Er operiert mit den alten taoistischen Grundbegriffen; Tao ist der große einheitliche Urgrund der Welt; Himmel, Erde, Mensch, denen er die „Bestimmung“ (*Ming*) als viertes anfügt, sind die Wirkungsgebiete des Tao; Yang und Yin sind die Doppelseiten der Wirksamkeit des Tao, auch der wirkende „Hauch“ (*Tchi*) spielt eine wichtige Rolle. Aus diesen und anderen Grundbegriffen webt Ho kuan tse ein Weltbild, in welchem eine Fülle geheimnisvoller Beziehungen von dem einen zum andern hinübergehen. Die Entstehung der Welt sucht er in einer Art Kosmogonie klarzumachen: „Aus dem Ur-Einen entstand der (wirkende) Hauch; aus dem wirkenden Hauch entstand der Wille; aus dem Willen entstand die Vorstellung; aus der Vorstellung entstand der Name (Begriff); aus dem Namen entstand die Gestaltung; aus der Gestaltung entstand der Stoff; aus dem Stoff entstand der Zusammenhang (der Materie); als in diesem Zusammenhange Einschnitte (Abschnitte) eintraten, bildete sich die Zeit; nachdem die Zeit ihren Platz gefunden hatte, traten die Wesen ins Dasein. Also: aus dem (wirkenden) Hauche geht in gegenseitiger Fortentwicklung der Zusammenhang (der Materie) hervor, aus diesem Zusammenhang in gegenseitiger Fortentwicklung der Zeitraum, daraus ebenso weiter die Wirksamkeit (des Lebens), daraus ebenso weiter Gewinn und Verlust, daraus ebenso

weiter Glück und Unheil. Alles Siegen oder Unterliegen, das sich in gegenseitiger Beeinflussung der Weltwesen zeigt, nimmt also seinen Anfang bei dem Hauch; es ist durchdrungen vom Tao; es hängt zusammen mit dem Stoff; es wird dirigiert durch die Zeit; es wird bezeichnet durch Namen; es kommt zustande durch Gesetz (*Fu*)³⁹⁴. Da haben wir eine Konstruktion, die uns phantastisch und unhaltbar vorkommt; aber als ein Versuch, sich das Entstehen der bunten Erscheinungswelt durch Zurückgehen auf das Einfachere und Einfachste zu erklären, ist der Gedankengang doch bemerkenswert. Was Ho kuan tse weiter über das menschliche Gemeinschaftsleben, den Staat, die Aufgaben des Herrschers sagt, steht deutlich unter dem Einflusse der Konfuzianischen Schule, ist aber zugleich sehr gefärbt von jener taoistischen Phantastik, welche das Tun des Menschen und die Vorgänge der Natur in sonderbarster Weise kombiniert und voneinander abhängig macht. — Uebrigens scheint das uns überkommene Werk des Ho kuan tse, eine dreigeteilte Abhandlung in 19 Kapiteln, der späteren Uebearbeitung nicht entgangen zu sein.

Vielleicht gehört auch noch dem dritten Jahrhundert v. Chr. ein Werk an, das unter dem Pseudonym eines sagenhaften Schülers von Lao tse, des Wên tse, erschienen ist und bereits in einer Schrift aus dem Ende des dritten Jahrhunderts öfters zitiert wird³⁹⁵. Freilich bedarf die Frage der Echtheit noch einer näheren Untersuchung. Erst in der Tang-Dynastie wurde das Buch mit dem Titel „Tung hsüen tschên tching“, „heiliger Klassiker der Ergründung des Verborgenen“ in die Reihe der taoistischen Lehrbücher, den sog. taoistischen Kanon aufgenommen³⁹⁶. Nach der Analyse, welche A. Forke von der Schrift des Wên tse gegeben hat, steht seine Auffassung des Tao noch nahe bei den Aussagen des Tao tê tching, sucht aber einer begrifflichen Vorstellung des rätselhaften Urgrundes der Welt näherzukommen. Wir geraten dabei freilich in Widersprüche. Tao, obgleich unkörperlich, soll Form haben, es soll eben reine Form ohne Materie sein. Da es der Leere, dem Nichtsein entstammt, wird es als reiner Geist verstanden, als das geistige Prinzip, das auch im Menschen lebt. Doch werden dem reinen Geiste dann auch allerlei Eigenschaften beigelegt, die von etwas völlig Immateriellem eigentlich nicht gelten können, wie Reinheit, Ruhe, Weichheit und Zartheit, ja es ist die Vereinigung aller gegensätzlichen Eigenschaften der empirischen Welt, die in dem Yin und Yang ihre beiden

großen Kategorien haben. Schließlich bleibt es also unbegreiflich und unbeschreibbar, wie schon das Tao tê tching betont hatte. Es lebt wie in den Dingen so im Menschen, und dieser muß es in sich suchen und sich ihm bewußt zuwenden. Das geschieht in Abwendung von der Außenwelt, in Ablehnung der Sinnesindrücke, der Willensregungen, der Erkenntnisse, in Rückkehr zum Nichtwissen und Nichthandeln und zur Harmonie mit den Grundkräften der Welt. Stellt der Mensch so bei sich die Urharmonie her, dann wirkt er damit (magisch) zurück auf die Vorgänge der materiellen Welt und bringt sie zu segensvoller Auswirkung, wie umgekehrt die Verkehrtheit des Menschen Disharmonie in der Natur hervorruft. Besonders wird das auf den Fürsten angewendet. — Mit diesen echt taoistischen Lehren sucht nun aber Wên tse mancherlei Konfuzianische Weisungen zu vereinigen. Denn er will den Wert der Tugenden, welche Konfuzius als Grundlagen des Staats- und Gemeinschaftslebens aufstellte, nicht leugnen; sie bilden gewissermaßen für den, der den Weg zum Tao nicht findet, für die breiten Massen des Volkes, einen Notbehelf, wertvoll für ein niedrigeres Niveau.

Auch L ü P u w e i, den wir in seinem Zusammenhang mit Tch'in Shī Huang Ti und in seiner politischen Rolle früher kennengelernt haben (vgl. oben S. 167), darf als Repräsentant des späteren Taoismus genannt werden, da er der intellektuelle Urheber des gelehrten Sammelwerkes L ü shī Tsch'un tch'iu war, in welchem reichlich taoistische Ideen, freilich verbunden mit mancherlei anderen Meinungen, vertreten sind. In dem Mittelpunkt des Daseins steht hier nach alter Weise das Tao, das große Einheitliche, über das nähere positive Aussagen nicht gemacht werden können. Sein Wirken in den Geschöpfen tritt hervor als ihre Lebenskraft mit den besonderen Anlagen der individuellen Begabungen. Das Tao bildet eine verborgene Einheitlichkeit zwischen den einzelnen Wesen, die sich in der verschiedensten Weise kundtut, beim Magneten etwa in der Anziehungskraft, bei Menschen in der Aehnlichkeit der Anlage und der seelischen Verbundenheit, wie sie vor allem zwischen Eltern und Kindern besteht. Bei dieser Gelegenheit erwähnt der Text auch rätselhafte Fälle sogenannter Telepathie, wobei ein in der Ferne sich abspielendes Unglück von nahen Angehörigen unmittelbar empfunden wird. Es ist die Einheit im Tao, die sich dadurch äußert. Den Lehren des Konfuzius und des M ê t i, daß man in der Staatsleitung Güte und Rechtlich-

keit zum Prinzip machen müsse, stimmt das Lü shī Tsch'un tch'ü nicht bei, ohne jedoch jenen Philosophen schroff polemisch entgegenzutreten. Aber Strenge und Bedrohung mit Strafen (nebst der Lockung durch Belohnungen) scheint bei der auf das Böse gerichteten Art der damaligen Menschheit das sicherste Mittel, Ordnung zu halten. So sind auch Waffen, Soldaten und Kriege nicht zu entbehren. Wieder spiegelt sich die Not der Zeit in solchen Anschauungen.

Aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr. tritt uns noch ein bemerkenswerter taoistischer Denker entgegen in der Gestalt des Liu an, besser bekannt unter seinem Philosophennamen Huai nan tse. Als sein Todesjahr wird 122 v. Chr. angegeben, seine Lebenszeit fällt also schon völlig in die Handynastie, deren Kaiser Wu Ti (140—87 v. Chr.) längere Zeit sein besonderer Gönner war. Die heute unter seinem Namen erhaltenen Schriften, bestehend aus 21 Abschnitten (*tchüen*), zeigen deutlich, wie sich der Taoismus damals rückhaltlos der Phantastik und dem Wunderhaften verschrieb und damit seinen philosophischen Charakter mehr oder weniger einbüßte. Den Ursprung der Welt leitet Huai nan tse aus dem „großen Leeren“, d. h. dem Tao ab, aus dem das Weltall zunächst in Gestalt einer flüssigen Masse hervorging. In ihr schied sich Feines und Grobes als Himmel und Erde. In beiden wirken die Urmächte Yang und Yin, aus deren gegenseitiger Beeinflussung die vier Jahreszeiten und ihre Produkte entstehen. Auch Sonne und Mond formen sich aus Yang und Yin, die dann, als Gatten gedacht, die Sterne hervorbringen. Ist schon diese Schöpfungsvorstellung deutlich mythologisch geartet, so zeigt sich die Phantastik des Denkens weiterhin noch unverhüllter. Das Tao bedeutet nicht viel mehr als eine Zaubermacht. Wer sich seiner recht zu bemächtigen weiß, der beherrscht die Naturkräfte, kann zu den Himmelshöhen hinaufsteigen, den weiten Weltenraum durchfliegen, hat Gewalt über die Elemente, über Wind und Regen, Wolken und Gewitter. Die unglaublichesten Leistungen sind ihm möglich, ohne daß er seine Körperkraft anstrengt. Fabelhafte Legendenfiguren werden als Vorbilder solcher Zaubersherrschaft geschildert, Wesen, die über Reif und Schnee schreitend, keine Spur ließen, die im Sonnenlicht keinen Schatten warfen, die alle Widerstände durchdrangen, in unendlicher Schnelligkeit ungeheure Räume durcheilten. Was im ursprünglichen Taoismus noch als bildlich-anschauliche Ausmalung geistiger Fähigkeiten gelten kann,

ist hier fest geglaubte Realität geworden. Man sucht nach bestimmten Wegen, Methoden, Hilfsmitteln, um die Zauberkraft des Tao völlig an sich zu fesseln und im eigenen Dienste zu entbinden. Eine Art Versenkung in das Tao wird gelehrt, bei der man sich aus dem Verbande des Kreatürlichen befreit. Bestimmte Zaubermittel werden gesucht, mit deren Hilfe der sterbliche Verfall, Krankheit und Tod, überwunden werden sollen. All dergleichen wird verwoben mit einer Art Geheimlehre, in der das Tao, das Yin und Yang, der wirkende Hauch, die Kräfte der vier Jahreszeiten, Wundertiere, wie Drachen und Schlangen u. dgl. m., unter mannigfacher Anlehnung an ältere taoistische Lehren in Wirksamkeit gesetzt werden. Auch mythische Zahlenverhältnisse spielen eine große Rolle. Es ist charakteristisch für die Gedankenwelt des Huai nan tse, wenn die Ueberlieferung von seinem Ende meldet, daß er, nachdem er das Lebenselixier erfunden habe, durch dessen Genuß unsterblich geworden und lebend ins Jenseits entrückt (in den Himmel aufgefahren) sei. Drollig genug fügt die Sage hinzu, daß er bei seiner Himmelfahrt das Fläschlein mit dem unschätzbaren Tranke auf den Steinboden seines Hofes fallen ließ, wo es zerbrach und den Rest seines Inhalts auf die Erde ergoß, und daß dann Hunde und Hühner davon kosteten, um nun sofort, gleichfalls unsterblich geworden, ihrem Herrn nach zum Himmel aufzusteigen.

Die Umbildung in das Mysteriöse und Wunderhafte, die der Taoismus in unsrer Epoche erleidet, hat ihn ganz gewiß für die breiten Massen anlockender gemacht, als er früher war. Schon von dem doch ohne Zweifel großgearteten und hochveranlagten Kaiser Tch'in Shī Huang Ti hören wir, daß er dem Taoismus stark ergeben war. Soll er doch eine Expedition (von Kindern! unter Leitung eines Taoisten) haben ausziehen lassen, um im fernen Osten eine sagenhafte heilige Inselwelt aufzufinden, nach taoistischer Fabel die Residenz von drei menschenfreundlichen Geistern, welche ihren Günstlingen das Kraut der Unsterblichkeit schenkten. Noch bemerkenswerter ist die Haltung des Han-Kaisers Wu Ti, von dem wir oben schon erwähnten, daß er den Huai nan tse hochschätzte. Wu Ti beförderte vom Standpunkt des Staatswesens und der Bildung aus wie alle Han-Kaiser den Konfuzianismus, dem er entschieden die Stellung der allein gültigen Staatsphilosophie zu geben sich bemühte. Dennoch zeigte er persönlich eine starke Neigung zum Taoismus. Das war aber der alte philosophische Taoismus

nicht mehr, der Rivale des Konfuzius, sondern es war dieses neue Gebilde, ein Forschen nach Geheimkräften, Wundermedizinen, Urzusammenhängen, Wesensverwandlungen, magischen Pflanzen oder Mineralen, das nun weit genug abgerückt war von jeder „Philosophie“, um deren Kreise nicht mehr zu stören. Es werden einige kompromittierende Geschichten von der blinden Hingebung des Wu Ti an diesen Taoismus erzählt. So soll ihm ein Taoist (Li Schao tchün) eingeredet haben, daß er schon Hunderte von Jahren gelebt habe und sich an Ereignisse längst vergangener Zeiten als persönlich erlebte erinnere, daß er Mittel besitze, um Zinnober in Gold und Schnee in Silber zu verwandeln, daß er den Weg zu den erwähnten heiligen Inseln wisse und dem Kaiser zeigen wolle. Er starb leider, ehe er sein Vorhaben ausführen konnte. In späteren Jahren führte ein zweiter Taoist (Luan Ta) den Kaiser mit der scheinbaren Unternehmung der erwähnten Expedition hinters Licht, die in Wirklichkeit nur bis zum T'ai schan (in Shantung) gelangte. Doch kam der Betrug an den Tag und kostete dem Betrüger sein Leben. Die schlagendste Geschichte ist die von dem Lebenselixier, das ein Taoist für den Kaiser hergestellt haben wollte. In dem Momente, wo der Zauberkoch dem Kaiser den Trank feierlich überreichte, riß ein Höfling plötzlich das Gefäß an sich und stürzte den Inhalt hinunter. Der Kaiser, außer sich vor Entrüstung, hieß den Frechen auf der Stelle enthaupten. Dieser jedoch erklärte kühl: das sei nunmehr doch wohl unmöglich, da er ja den Trank der Unsterblichkeit getrunken habe. Der Kaiser kam daraufhin zur Besinnung über seine Torheit. — Wenn selbst Kaiser sich dem Treiben der Taoisten zuwandten, so wird es in der großen Menge an Anhängern der dunklen Künste sicher nicht gefehlt haben. Was aber die große Menge bewegt, das pflegt keinen philosophischen Charakter mehr zu tragen, sondern eine Art religiösen Glaubens und religiöser Hingebung in Anspruch zu nehmen. In der Tat sehen wir in dieser Zeit etwa, nämlich im ersten und zweiten Jahrhundert n. Chr., die Anfänge einer taoistischen Religionsgemeinschaft sich bilden, ein neues Leben aus den Ruinen der taoistischen Philosophie.

Dieser Umschwung, für das Absterben taoistischer Philosophie kennzeichnend, knüpft sich an den Namen des Tschang Ling (später Tschang Tao ling genannt). Ueber ihn bemerkt J. J. M. de Groot: „Dieser Heilige wird geschildert als ein Wundertäter höchsten Ranges, ein Brauer von Lebenselixieren

und ein ausgezeichneter Beschwörer; er war ein Gottmensch, der den Geistern und Göttern gebot. Er personifiziert die Umwandlung der altdaoistischen Grundsätze und Lehren in eine Religion mit Magie, Priesterschaft und Hierarchie und zwar unter der Anweisung des Lao tse, der ihm persönlich erschien und ihm auftrag, jene große Organisation zu stiften. In Gehorsam gegen ihn überlieferte er seine Lebensaufgabe seinen Nachkommen, die in der Tat bis auf den heutigen Tag in der Provinz Kiangsi, eben dort, wo Tschang Ling sein Lebenselixier bereitete, als Häupter der Kirche vorhanden sind“³⁹⁷. Tschang Ling stammte aus dem Nordwesten der heutigen Provinz Kiangsi und wurde durch die angeblichen Wunderkräfte, die den Taoisten zu Gebote stehen sollten, gelockt, das Studium des Konfuzianismus mit dem des Taoismus zu vertauschen. Insbesondere verfolgte er das Phantom des Lebenselixieres, über das ein gewisser Wei Po yang damals einflußreiche Lehren verbreitete und ein lange berühmt gebliebenes Buch schrieb. Motive, die wir nicht mehr feststellen können, veranlaßten Tschang, nach dem fernen Westen des Reiches (der heutigen Provinz Szechuan) auszuwandern. Diese Gegend wurde die Geburtsstätte seiner neuen Religion. Die visionäre Erscheinung eines Abgesandten des Lao tse scheint der letzte Anstoß gewesen zu sein. Die Gabe der Krankenheilung, die Lao tse ihm mitteilte, führte ihm viele Anhänger zu. Er organisierte sie zu einer Gemeinde mit geistlichen Aemtern und mit festen Abgaben und religiösen Pflichten, die vor allem ein Sündenbekenntnis einschlossen, schriftlich aufgezeichnet, mit Gelübden der Besserung verbunden, das von dem Bekennenden ins Wasser geworfen wurde. Außerdem machte er den Gläubigen allerlei nützliche Arbeit, Bodenkultur, Brücken- und Wegebau zur Pflicht. Ein heiliges Buch, das Tschang verfaßt hatte, wurde die theoretische Grundlage der Gemeinde. Die Zeit dieser Wirksamkeit in Szechuan liegt zwischen den Jahren 126 und 145 n. Chr. Unter dem Sohne und dem Enkel des Tschang erstarkte diese neue taoistische Kirche, geriet aber unter letzterem, also in der dritten Generation, in gewaltigen Konflikt mit dem Staate. Lange blutige Kämpfe, die sich in den Niedergang der Han-Dynastie verweben, folgten nun und kosteten Tausenden von Anhängern das Leben. Doch gelang es dem Enkel des Tschang Ling, Tschang Lu geheißen, die Existenz der Religionsgemeinschaft zu behaupten; er selbst erhielt eine halb staatliche, halb religiöse Stellung als oberster Leiter der Bewegung,

und diese Leitung wurde erblich in seiner Familie. Später hat man den Sitz des Leiters von Szechuan wieder in die Heimat des Tschang Tao Ling, die Provinz Kiangsi, zurückverlegt, wo in den sogenannten Drachen- und Tigerbergen und in dem dabei gelegenen Oertchen Schang tch'ing noch heute ein Abkömmling des alten Zauberers (in 63. Generation) an der Spitze des taoistischen Kirchenverbandes waltet³⁹⁸.

Diese nur flüchtig skizzierte Umgestaltung des Taoismus, bei der der Einfluß des jungen Buddhismus sich vielleicht schon geltend gemacht hat, interessiert uns hier, wie gesagt, nur als ein Symptom dafür, daß der philosophische Taoismus von nun an so gut wie verschwindet. Zwar haben zu allen Zeiten noch grüblerische Köpfe in ihren Studierzimmern oder in Klosterzellen und Höhlen über den alttaoistischen Lehren gebrütet und neue Fäden der Gedanken gesponnen, und bei der Erneuerung der chinesischen Philosophie in der Sung-Dynastie, von der später zu reden sein wird, bemerkt man auch ein leichtes Wiederaufflackern der taoistischen Philosophie. Aber das alles sind schwache Nebenklänge und Nachklänge. Was vom Taoismus aus der Han-Zeit deutlich hervortritt in China, ist die religiöse Organisation, die von Tschang Tao ling ausging, und neben ihr der gleichfalls durchaus religiös geartete Kloster-taoismus, der unter dem Einfluß und Vorbilde des Buddhismus sich zu einer Zeit und in Verhältnissen gestaltet hat, die wir bis jetzt noch nicht geschichtlich beleuchten können.

8. WANG TSCH'UNG; ABSCHLIESSENDES

Am Ende des uns hier beschäftigenden Zeitraums ragt eine eigenartige, isoliert dastehende Gestalt auf, an der man, wie an einem geistigen Flutmesser, mancherlei über Niveau und Strömung der damaligen chinesischen Philosophie ablesen kann. Das ist W a n g T s c h ' u n g , ein Mann des ersten Jahrhunderts n. Chr., dessen Kenntnis wir der ausgezeichneten Arbeit von A. Forke verdanken; den „letzten großen Denker der älteren Zeit“ nennt ihn dieser Forscher, und er bezeichnet ihn als einen Skeptiker, dessen eigene Lebensbetrachtung eine Art materialistischer Monismus war, hiermit die zwei hervortretendsten Seiten seiner Anlage unterstreichend³⁹⁹.

Wang Tsch'ung wurde 27 n. Chr. in dem heutigen Shao hsing fu (Provinz Chekiang) geboren. Eine ungewöhnliche Begabung, besonders ein sehr starkes Gedächtnis, scheint schon

in seiner Jugend hervorgetreten zu sein. Der Kreis seiner Interessen wurde bald sehr ausgedehnt, zugleich aber zeigte er starke Neigung zur Kritik, die vor nichts Halt machte. Seine Studien betrieb er in der damaligen Hauptstadt Lo yang (bei dem heutigen Ho nan fu), kehrte aber dann in seine Heimat zurück, und sein ferneres Leben verfloß still und einfach in den kleinen Verhältnissen eines untergeordneten Beamten und Privatgelehrten. Als er endlich die Aufmerksamkeit des Kaisers erregte und an den Hof befohlen wurde, war er bereits zu alt und kränklich, um der Aufforderung Folge zu leisten. Ungefähr 97 n. Chr. starb er.

Das Hauptwerk des Wáng Tsch'ung, zugleich das einzige, das uns erhalten ist (während drei andere Arbeiten von ihm verloren gingen), führt den Titel „Lön hêng“, d. h. „Untersuchungen“. Es umfaßt heute 85 Kapitel (ursprünglich scheinen es noch 15—20 mehr gewesen zu sein), verteilt auf 30 Bücher, und in diesen Kapiteln werden die verschiedensten Fragen mit scharfer Kritik verfolgt. Wir stehen wie vor einem Spiegelbild des damaligen geistigen China.

Von einem geschlossenen Gedankengange kann bei diesem Werke freilich keine Rede sein⁴⁰⁰. Der Autor behandelt ohne ersichtlichen inneren Zusammenhang die verschiedenartigsten Themata, wenn er sich auch innerhalb der einzelnen Kapitel ziemlich fest an den da vorgenommenen Gegenstand hält, der meistens im Eingang bestimmt wird. Was Wang Tsch'ung bei der Wahl seiner Themata leitet, ist überwiegend das Bestreben, den mannigfaltigen Irrtum und die vielen Torheiten, welche er im Volke herrschen sieht und die selbst von manchen Denkern und Lehrern unterstützt werden, zu bekämpfen. Der Zustand der Verwirrung und Verblendung seiner Zeit zwingt ihn, wie er sagt, als Streiter aufzutreten⁴⁰¹. Er stellt darum eine große Revision der Lehren der Vergangenheit an, wobei er die meisten Philosophen früherer Zeit ausdrücklich erwähnt und bespricht. So begegnen uns bei ihm außer den bekanntesten Größen Konfuzius, Menzius, Lao tse, Mê Ti, Hsün tse auch viele der Denker zweiten Ranges, wie Tnng Tschung schu (vgl. oben S. 265 ff.), Yang Hsiung (oben S. 225), die Taoisten Han fei tse (oben S. 221), Huai nan tse (S. 225), der Sophist Kung sun Lung (S. 211 ff.) und andere. Nur Lieh tse und Tschuang tse nennt er sonderbarerweise nirgends. — Wang Tsch'ung bewegt sich allen Früheren gegenüber mit der vollen Freiheit einer eigenen Meinung und hält bei keinem von ihnen mit seiner Kritik zurück.

Trotzdem merkt man wohl, daß Konfuzius für ihn in ganz besonderer Achtung steht und gleichsam einen Platz für sich einnimmt. Wenn er auch Widersprüche in dessen Aeüßerungen bemerkt und von einzelnen seiner Meinungen abweicht, so spricht er doch im ganzen von ihm mit bewundernder Anerkennung und legt Gewicht darauf, mit ihm übereinzustimmen. Er zählt ihn unter die „zwölf Heiligen“, die leuchtendsten Vorbilder der Menschheit. So deutet sich bei Wang Tsch'ung der Vorrang an, den Konfuzius und seine Lehre in der Han-Zeit über alle anderen Richtungen davongetragen hat. Indes verwebt Wang Tsch'ung mit der Konfuzianischen Lehre vielerlei von hier und da, nicht selten auch vom Taoismus entnommene Ansichten und steht darum doch als ein eklektischer Denker vor uns.

Bei seiner Beurteilung und Bekämpfung von allerlei Meinungen läßt Wang Tsch'ung uns einen genügenden Einblick tun in seine eigenen philosophischen und sonstigen Auffassungen.

Seine Vorstellung von der Weltentstehung hat viel mit taoistischen Lehren (Lieh tse und Han fei tse) gemeinsam. Aus einer homogenen chaotischen Masse haben sich die Grundlagen von Himmel und Erde, zunächst in Form von Gas oder Hauch, gesondert. In ihnen wirkte die Doppelmacht von Yang und Yin; Yang ist die vorwiegende Macht des Himmels, Yin die der Erde. Infolgedessen ist die Erde in gröberer Weise körperlich (denn Yin gilt auch als die Macht der gröberen Stoffe, Wasser und Erde), der Himmel dagegen in feinerer Weise (Yang die Macht von Luft und Feuer), doch muß auch der Himmel als körperlich, raumfüllend, nicht als ein rein geistiges Wesen betrachtet werden. (Die Entfernung zwischen Himmel und Erde läßt sich berechnen.) Die Erde ruht; der Himmel dreht sich um sie. In dieser Lage nun wirken Yang und Yin aufeinander ein, und dies Einwirken aufeinander bringt die Naturvorgänge und Naturobjekte zu Wege. Das Naturgeschehen ist aber nicht zu denken als die Handlung eines geistigen himmlischen Wesens, sondern es ist die spontane Kraftentwicklung der Mächte Yang und Yin. Eine bewußte persönliche Himmelsmacht (oder eine ähnliche Erdmacht) existiert nicht, das ist nur eine populäre Meinung, die sich den Himmel nach Menschenweise vorstellt. Das eigentlich Wirkende ist die Doppelmacht Yang-Yin, aber auch sie darf nicht menschlich, d. h. bewußt und strebend, leidenschaftlich, vor-

gestellt werden; sie ist vielmehr still, ruhig, unbewegt, leidenschaftslos, gleichmütig, entsprechend dem, was sonst oft vom Tao ausgesagt wird. Man kann also Himmel und Erde wohl als Vater und Mutter der Geschöpfe bezeichnen, muß sich aber hüten, diese Ausdrücke in persönlichem Sinne zu pressen.

Was nun insbesondere den Menschen anbetrifft, so wirken auch bei seinem Entstehen und während seines Lebens Yang und Yin miteinander. In Gebein und Fleisch wirkt die Yin-Macht, in der Lebenskraft die Yang-Macht. Die Lebenskraft, die im Blute weilt und durch die Nahrung erhalten wird, ist die Grundlage der Lebensfunktionen und der geistigen Vorgänge. Die Sinneseindrücke werden durch die Lebenskraft in den betreffenden Organen hervorgerufen; auch alle geistigen Betätigungen wie Denken und Vorstellen sind Wirkungen der Lebenskraft. Wird diese zerrüttet, so entsteht Geisteskrankheit. In allen diesen Beziehungen gibt es übrigens keinen wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier. Wenn auch der Mensch der Gipfel der kreatürlichen Entwicklung ist, so gehört er doch seiner ganzen Art nach mit den Tieren auf das gleiche Niveau. Auch darf er sich nicht einer besonderen Fürsorge oder Bestimmung von seiten des Himmels rühmen. Die vermeintliche Sorge des Himmels um das Geschick der Menschen ist ebenso irrig wie die Meinung, daß die Stimme des Menschen (etwa im Gebet) den Himmel erreiche oder daß der Himmel die Menschen zu gegenseitiger Liebe und Hilfe angelegt habe, während tatsächlich ein grausamer gegenseitiger Kampf herrscht. Der Tod macht dem Dasein des Menschen ein Ende. Er ist allen Wesen, die entstanden sind, wesensnotwendig und unvermeidlich: was einen Anfang hat, muß ein Ende haben. Das (taoistische) Streben nach Unsterblichkeit ist töricht. Im Tode löst sich die Yang-Macht, also die Lebenskraft, vom Körper, und damit ist die Existenz vernichtet. Denn nur in dem Körper konnte die Lebenskraft wirken, so wie Feuer nur brennen kann, solange Brennstoff da ist. Mit vielerlei Argumenten bekämpft Wang Tsch'ung die Annahme einer Unsterblichkeit der Seele.

Während unser Philosoph bei den berührten Fragen mit großer Energie und Geschicklichkeit den Glauben oder Aberglauben der Menge widerlegt und abweist, bleibt er doch in einigen Punkten merkwürdig unter der Herrschaft von Zeitanschauungen. So hält er an dem Begriffe eines Schicksals

(*Ming*) im Sinne der Vorherbestimmtheit fest. Er löst diesen Begriff aber vom Glauben an einen persönlichen Himmels-herrscher, mit dem er für die früheren verbunden war (Schicksal = Bestimmung des Himmels), und begründet ihn anders. Das bestimmende Schicksal ist nämlich die Summe der auf den Menschen wirkenden Einflüsse, in erster Linie der Yang- und Yin-Einflüsse, die in seiner Anlage gegeben sind, ferner die astrologische Konjunktur, unter der jemand geboren ist und die vor allem auf Glück oder Unglück des Lebensganges einwirkt, endlich auch noch zufällige, während des Lebens auftretende Einzelfaktoren. Dagegen besteht nach Wang Tsch'ung kein Zusammenhang zwischen der Moralität des Menschen und dem, was ihm widerfährt. In Hinsicht auf den moralischen Charakter ist das Schicksal blind, Lohn oder Strafe für menschliche Handlungen vom Schicksal zu erwarten, ist Torheit. Da Wang Tsch'ung die Vorbestimmtheit des Menschendaseins annimmt, so haben für ihn auch Vorbedeutungen und Erforschung der Zukunft ihre Wichtigkeit. Die Zukunft gibt sich in gewissen Naturerscheinungen und Naturspielen kund, wie auch in manchen Träumen. Man kann daraus besondere Wendungen der Ereignisse, das Auftreten eines großen Mannes u. dgl. vorauserkennen. Der zu seiner Zeit bestehenden Wahrsagekunst mit allen ihren Methoden bringt unser Philosoph daher große Anerkennung entgegen, wie er auch allem, was in der geschichtlichen Ueberlieferung von Wahrzeichen und Zukunftserkundung mitgeteilt wurde, Glauben beimißt.

Ein anderer Punkt, in dem Wang Tsch'ung seiner Zeit den Tribut zollt, ist sein Glaube an Geister und Gespenster. Dies sind freilich nicht die Seelen von Verstorbenen, denn, wie wir schon sahen, leugnet er die Fortexistenz einer Seele nach dem Tode. Vielmehr denkt er sich solche Geisterwesen hervorgebracht durch die alleinige Einwirkung der Yang-Macht, ohne daß Yin (als Körperliches) hinzukommt. Daher ist die Existenz solcher Gespenster auch nur sozusagen halb, denn wenn sie gelegentlich auch menschlichen Gestalten gleichen, so haben sie doch keine Festigkeit und Konsistenz. Sie sind vag und nebelhaft, daher im Grunde auch machtlos und wesenlos. Freilich ist nicht recht zu verstehen, wie das Yang allein Wesen hervorbringen kann, und warum, wenn das so ist, die vom Körper geschiedene Yang-Macht (Lebenskraft) nicht auch soll fortexistieren können, d. h. warum dann keine unsterb-

liche Seele bestehen soll. Ueberhaupt ließen sich an die Geistertheorie des Wang Tsch'ung noch allerlei Fragen anknüpfen. Doch muß man diesen seinen Glauben wohl mehr ansehen als einen Versuch, um allerlei unerklärlichen, aber doch gut bezeugten Vorgängen ihr Recht und ihren Spielraum zu wahren. Er weiß eben auch, daß es „mehr Dinge im Himmel und auf Erden gibt, als unsere Schulweisheit sich träumt“.

Ueberblickt man den Zeitraum vom Auftreten des Menzius bis zur Wende der christlichen Zeitrechnung, so ist unverkennbar, daß die Kraft und Tiefe der philosophischen Bestrebungen mehr und mehr nachläßt. Es ist ein Zeitalter der Epigonen, die den originalen Denkern der früheren Zeit die Schleppen tragen. Dabei kommt wohl noch manch wertvoller und merkwürdiger Einzelgedanke zutage, und zumal das Grübeln der Sophisten entdeckt noch ein gewisses Neuland. Aber es erscheinen keine großen und auffälligen Konzeptionen mehr. Die Begabung reicht nur noch hin, die alten Linien so oder so etwas weiter auszubauen und fortzusetzen. In dieser Kleinarbeit bekommen die meisten Denkrichtungen etwas Flaues, Verblaßtes. Der Eklektizismus gesellt sich hinzu, der immer ein Zeichen erschlaffender Gestaltungskraft ist, sozusagen die kühl ausgleichende Gerechtigkeit, die an die Stelle der glühenden Leidenschaft des (einseitigen) Denkens tritt. An alledem gibt sich zu erkennen, daß der philosophische Trieb des chinesischen Volkes, vorläufig wenigstens, erschöpft ist.

Von dieser Ebbezeit nun zieht eine Richtung besonderen Gewinn, das ist der Konfuzianismus. Ihm gelingt es in dieser Epoche, den Vorrang vor andern zu gewinnen und sich in diesem Vorrang dauernd zu festigen. Solchen Erfolg verdankt er z. T. einzelnen Persönlichkeiten: denn grade die leistungsfähigsten Philosophen dieser Zeit, vor allem Menzius, gehören in das Konfuzianische Lager. Aber wichtiger noch vielleicht ist die politische Entwicklung, indem der Gegensatz der Han-Dynastie gegen die Tch'in-Dynastie die erstere sich stützen lehrte auf das Konfuzianische Literatentum, das durch Tch'in Shī Huang Ti so hart verfolgt worden war.

Der Konfuzianismus wird Staatsphilosophie. Der sorgfältige Ausbau, den Menzius der Lehre gegeben und den Spätere noch vervollkommen hatten, bietet dem Han-Staate eine haltbare Grundlage, um seine öffentlichen Einrichtungen und sein

ganzes Geistesleben dem anzupassen. Das war um so leichter, als der Konfuzianismus tatsächlich mit der ganzen früheren historischen Entwicklung Chinas enge Fühlung hatte, sozusagen die historisch orientierte Denkweise vor andern war. Wenn die Han-Kaiser gegenüber der Absage an die Geschichte, die Tch'in Shī Huang Ti für nötig gehalten hatte, wieder möglichst festen, ehrfurchtvollen Anschluß an die geschichtliche Vergangenheit suchten, wo war der besser zu finden als im Konfuzianismus? Konfuzius, der „Ueberlieferer“, das Ende der historischen Linie, die mit Yao im Altertum begonnen hatte, war wie eigens geschaffen für die Situation des Han-Staates. Daher beginnt denn nun auch jene eifrige Propaganda für die neue Staatsphilosophie, jenes „Wiederfinden“ und Redigieren der verbotenen Bücher, das ganz gewiß mit allerlei Umgestaltung und mit viel Fälschungen Hand in Hand ging. Man schafft eine Buchunterlage von autoritativem Charakter für die neuen Staats- und Lebensbedürfnisse.

Es ist aber klar, daß der Geist der Philosophie bei diesen Verhältnissen Schaden leiden mußte. Das freie Vordringen des Denkens in die Rätsel des Daseins wurde durch das Staatsmonopol für eine bestimmte Weltauffassung sicher nicht ermutigt. Hätte China noch weiterhin vollbegabte, energische Philosophen hervorgebracht, so würde eine Kollision derselben mit dem Staate im Gefolge davon nicht haben ausbleiben können. Wie aber die Dinge tatsächlich lagen, brauchte der Staatskonfuzianismus von den schwachen und schwanken Regungen der übrigen Philosophenschulen nichts zu befürchten. Man überließ sie ihrem Schicksale, und das war: langsames Absterben. Aber der Staatsphilosophie selbst ging es im Grunde nicht besser. Man setzte sie auf den Thron, kleidete sie prächtig, gab ihr ein Szepter in die Hand und verneigte sich vor ihr, aber es war eine Puppe. Was die Konfuzianer fortan beschäftigt, sind untergeordnete Fragen, wie der noch lange fort hallende Disput über das ursprüngliche gute oder böse Wesen der menschlichen Natur, sodann Text- und Kommentierungswerk, Untersuchungen zur Anfüllung des Konfuzianischen Fachwerks und anderes, was möglichst an der Peripherie lag. Nach einem eigentlich philosophischen Bemühen sucht man fernerhin vergebens. Im Konfuzianismus wie in den übrigen genuin chinesischen Richtungen gleicht der philosophische Trieb von jetzt an lange dem unter der Erde versickernden Laufe eines versandeten Flusses, der ungesehen im Boden

durch schmale dunkle Adern hinrinnt. Zwar sollten diese unterirdischen Rinnsale doch einmal wieder zutage treten. Aber das konnte erst nach Jahrhunderten geschehen, als inzwischen das chinesische Geistesleben sich durch die Einwirkung einer neuen Größe, die von außen gekommen war, des Buddhismus nämlich, stark verändert hatte.

DRITTER ZEITRAUM: DER BUDDHISMUS ALS CHINESISCHE PHILOSOPHIE

1. DAS MAHĀYĀNA UND DIE EINFÜHRUNG DES BUDDHISMUS IN CHINA

Der Buddhismus hat von jeher ein doppeltes Gesicht gehabt, ein philosophisches sowohl wie ein religiöses. Schon in der ursprünglichen Verkündigung des Buddha tritt das zutage. Hört man die vier Grundwahrheiten seiner Lehre: 1. Alles Leben ist Leiden; 2. die Ursache des Leidens ist der Durst (das Begehren); 3. die Aufhebung des Leidens wird erreicht durch die Aufhebung des Durstes; 4. der Weg zur Aufhebung des Durstes ist der achtheilige Pfad, — hört man das, so klingt es zunächst einfach und, bei aller Eigenart des Standpunkts, doch auch für ungeschulte Naturen faßlich. Sieht man aber näher hinein in die Erläuterungen dieser Grundwahrheiten, so kommt man vor allerlei tiefgehende philosophische Fragen zu stehen. Das Leiden des ersten Satzes ist nicht einfach der Schmerz und Kummer der Existenzen, sondern es wird tiefer gefaßt, nämlich als Vergänglichkeit und Wesenlosigkeit. Philosophisches Denken ist es, welches hier den Ablauf des Daseins in der Zeit, der aus allem Gegenwärtigen schnell ein Vergangenes macht, als den Mangel eines wirklichen Seins, als etwas Unwirkliches, Wesenloses erkennt. Ebenso verbindet sich in dem zweiten Satze vom Durst oder dem Hängen an den Dingen mit der einfachen These sofort eine eingehende philosophische Untersuchung über den Träger des Durstes, über die Nichtexistenz einer dauernden Seele, über die Wiederverkörperung bei Leugnung einer dauernden Seele; eine Untersuchung, die in dem ungemein dunklen Lehrsatz des Kausalnexus der zwölfgliedrigen Kette (*pratītyasamutpāda*) gipfelt. Ähnlich ist es mit der dritten Grundwahrheit, die in die schwierige Frage des Nirvāṇa ausläuft. Die vierte Grundwahrheit von dem achtheiligen Pfad ist vorerst freilich rein praktische Anweisung.

Aber in den letzten Abschnitten über Meditation und Versenkung tritt auch das philosophische Element wieder sehr hervor.

Die starke Verwobenheit von religiösem und philosophischem Charakter, welche der Lehre des Buddhismus dauernd eigen bleibt, hat von früh her auch zu einer doppelten Schichtung der Anhänger geführt. Da war die Schicht der einfachen Gläubigen, welche in der Sehnsucht nach Befreiung aus dem endlosen Kreislaufe der Existenzen ihre Zuflucht bei dem Buddha, der Lehre und der Gemeinde suchten und sich nun einfach bemühten, den vorgeschriebenen Weg mit Ernst und Eifer zu gehen. Das waren die gewissenhaften Mönche, welche den Pflichten ihrer Lebensweise in allen Punkten genau nachzuleben trachteten, an den Uposatha-Tagen die Beichtfragen des Prätimokṣa, jenes Formulars der Vergehungen, zu ernster Gewissenserforschung gebrauchten, der Meditation und den Versenkungsvorschriften soweit oblagen, wie ihre Veranlagung es nur irgend gestattete, und in alledem das religiöse Erlösungsbedürfnis zu befriedigen strebten. Da war aber außerdem die Schicht der philosophisch Regsamern, die den Tiefen der Lehre des Meisters nachspürten, begabt genug, um unter den Schleiern der äußeren Einrichtungen und Vorschriften die letzten Denkwahrheiten zu bemerken, von denen die Lehre getragen wurde und ausgegangen war. Diese Wahrheiten suchten sie voll zu erfassen, weiter auszubauen, begrifflich zu begründen, auch zu ergänzen, wo es ihnen nötig schien. Schon im ältesten Buddhismus müssen nicht wenige solcher Männer dagewesen sein. Ein ganzer Teil des Pāli-Kanons, das sog. Abhidharmapiṭaka, weist auf sie hin. Die Reibungen und Unstimmigkeiten, welche mit solcher philosophischen Arbeit auf die Dauer unvermeidlich verbunden waren, sind bei dem Dunkel, das für uns über der Geschichte des alten Buddhismus liegt, nur schwach zu spüren; wie leichte Blasen nur steigen sie zur Oberfläche des Stromes auf, in Andeutungen über allerlei Schulrichtungen, die sich bekämpften, über Schulhäupter und Streitfragen und Bemühungen zur Einigung.

So geht etwa ein halbes Jahrtausend dahin.

Da trat, ungefähr seit dem ersten Jahrhundert n. Chr., eine gewaltige Umgestaltung im Buddhismus hervor, durch welche die zwei Schichten des überwiegend religiösen und des überwiegend philosophischen Lebens sowohl eine kräftigere Ausprägung erfuhren als auch weiter voneinander abrückten. Es entstand nämlich der sog. M a h ā y ā n a - B u d d h i s m u s.

Das Mahāyāna (d. h. das große Fahrzeug) bedeutete eine sehr tiefgehende und auch äußerlich sehr bemerkbare Veränderung der Lehre und Gemeinde des Buddha. Diese Veränderung lag begründet vor allem in der Ausbreitung, welche der Buddhismus seit den Tagen des Königs Asoka (273—232) erfahren hatte. Man war über das Gebiet von Vorderindien hinausgegangen, und eifrige Missionare hatten die Botschaft ihres Meisters nach allen vier Himmelsrichtungen weitergetragen. Dabei waren die Verkündiger mit sehr verschiedenen neuen Völkern und ihrem bisher unbekannten Geistesleben in nahe Berührung gekommen. Und zwar waren dies auf der einen Seite mehr oder weniger primitive Völkerschaften, wie die Bewohner des Himalaya, der Insel Ceylon und der hinterindischen Küsten, auf der andern Seite Gebiete, in denen westliche (griechische und persische) Kultur seit den Tagen Alexanders des Großen mehr und mehr eingedrungen war. Beiden gegenüber fühlte sich der Buddhismus bald zu einer Anpassung gezwungen, die allerlei eigenartige Folgen mit sich brachte. Es galt, den Primitiven die Lehre des Buddhismus in einer Form darzubieten, die ihnen faßlich und anziehend war; mit den Kulturvölkern im Westen und Nordwesten Indiens aber mußte die philosophische Spekulation sich auf neuen Wegen in Verbindung setzen.

Den primitiven Stämmen und den Massen der einfachen Leute überhaupt kam das Mahāyāna durch Verstärkung und Vergrößerung der religiösen Züge der Lehre entgegen. Hierher gehört vor allem die Ausbildung der Idee der Bodhisattvas, die jetzt die Rolle von Göttern zu spielen beginnen und den Polytheismus fortsetzen. Der Charakter der Allgüte, der unbeschränkten Barmherzigkeit, den man bei den Bodhisattvas annahm, verband sie aufs freundlichste mit den Schicksalen der Menschen, die nun ihrerseits angewiesen wurden, den Bodhisattvas ein grenzenloses Vertrauen (Glauben) entgegenzubringen und sie eifrig anzurufen. Unter solchen Bedingungen nahm begreiflicherweise der Kultus der höheren Wesen einen gewaltigen Aufschwung und wurde wegen seiner starken Anziehungskraft auch nach Möglichkeit gefördert. Die theologische Konstruktion stellte den Bodhisattva in die Mitte einer Dreiheit, indem sie ihm sowohl nach der Seite des Menschlichen wie des Göttlichen Anschluß gab (Dhyānibuddha, Bodhisattva, menschlicher Buddha). Daneben aber bildete man die Theorie vom Trikāya, dem dreifachen Körper, aus

(dem Dharmakāya, Sambhogakāya, Nirmāṇakāya), einer merkwürdigen Parallele zu der christlichen Trinitätslehre, womit man der Idee einer höchsten, ewigen Gottheit einen Platz einräumte. Durch diese und andere Zugeständnisse an die Bedürfnisse und die Fassungskraft der großen Masse bildete sich der Buddhismus zu einer handfesten, farbenreichen Volksreligion mit starkem Erdgeruch um, an der nun freilich vom Gehalt des ursprünglichen Buddhismus wenig mehr zu spüren war.

Das war die eine Seite der Sache, die, weil sie uns hier nicht wesentlich angeht, nur kurz gestreift sei. Die andere Seite war die philosophische Richtung des Mahāyāna. Denn in demselben Maße, wie der Buddhismus sich als Volksreligion mit allerlei Fremdstoffen beschwerte und entstellte, sublimierte er sich für feinere Geister in die abstrakteste und verstiegenste Philosophie hinein. Doch sind die Grenzen gegen das Frühere hier nicht so deutlich zu bemerken, da das Mahāyāna in seiner Philosophie von den älteren Fragen und Untersuchungen (des sog. Hīnayāna, des „kleinen Fahrzeugs“) ausging und sie erst allmählich weiterbildete. Daher gibt es Schulen, bei denen man zweifelhaft sein kann, ob sie dem Mahāyāna oder dem Hīnayāna zuzurechnen sind⁴⁰².

Als „Begründer“ der mahāyānischen Philosophie werden gewöhnlich zwei Männer des ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, nämlich Aśvaśa und Nāgārjuna, genannt. Sie sind (besonders Nāgārjuna) hervorragende Wortführer der ersten Epoche gewesen, doch geht die Richtung selbst wohl noch vor ihre Zeit zurück. Ihren Ausdruck findet sie in einer Gruppe von Schriften, die es mit der „Vollkommenheit der Erkenntnis“ (*prajñā pāramitā*) zu tun haben und deshalb davon ihren Namen tragen. Gleichfalls eine Grundlage dieser Philosophie ist ein Werk betitelt *Mādhyamika kārīkā*, das vielleicht von Nāgārjuna verfaßt, jedenfalls von ihm mit einem Kommentar versehen ist⁴⁰³. In dem Namen dieses Werkes ist der Kerngedanke der hier vertretenen Philosophie gegeben. Er bedeutet: „Gedächtnisverse der mittleren Lehre“; die mittlere Lehre (*mādhyamika vāda*) war nämlich die Lehre von einem „mittleren Standpunkt“, den diese Schrift zu ihrer philosophischen Grundlage machte. Die ganze erste Epoche der Mahāyāna-Philosophie heißt danach auch die *Mādhyamika-Lehre*, d. h. die Lehre vom Mittelwege. Eine andere Bezeichnung dieser ersten Entwicklung des Mahāyāna ist *Śūnya vāda*,

d. h. Lehre von der Leerheit, auch dies eine kennzeichnende Benennung.

Denn welches ist der Hauptinhalt dieser Philosophie?

Es ist die richtige Stellung gegenüber dem gesamten Daseinsinhalt, nämlich eine Stellung, die das Dasein weder als seiend noch als nichtseiend beurteilt, sondern einen mittleren Weg zwischen jenen zwei Standpunkten einschlägt, die Aussage der Leerheit.

Der ursprüngliche Buddhismus hatte Aussagen über das Wesen der Welt in ontologischem Sinne nicht gemacht. Gegenüber der metaphysischen Frage, was und woher das Existierende sei, stand der Buddha ablehnend; er wollte auf solche Fragestellung nicht eingehen, da sie von der einzig wichtigen Erlösungsfrage abführe. Sein Gesichtspunkt gegenüber dem Lebensproblem war immer der rein psychologische: alles Existierende ist leidvoll, vergänglich, wesenlos, nämlich als Objekt des menschlichen Erlebens. Bei dieser rein psychologischen Haltung blieben die Denker der folgenden Geschlechter aber nun nicht stehen. Das metaphysische Bedürfnis und die ontologische Fragestellung drängten sich bei vielen eben doch vor, und so erwachten Untersuchungen über den Lebensinhalt in dem Sinne von Sein oder Nichtsein. Ueber diese Alternative sucht jedoch das Mahāyāna-Philosophieren hinauszuführen, indem es als Grundthese die Leerheit (*śūnyatā*) des Daseins behauptet. Diese These weist jede Art Aussage über das Daseiende als verkehrt ab, sowohl die Aussage „etwas ist“, wie die entgegengesetzte „etwas ist nicht“. Keinerlei derartige oder auch andere Aussage über den Weltinhalt ist zulässig, man muß sich vielmehr von allen Aussagen zurückhalten, denn alles ist — leer, gehaltlos, so daß man ihm mit Gleichgültigkeit, mit „Streitlosigkeit“ gegenüber zu stehen hat. Diese Leerheit wird dadurch erwiesen, daß man mit Hilfe einer „raffinierten Begriffsdiagnostik“ (Schayer) alle Aussagen über irgendwelche Dinge und Begriffe als irrig beweist, und zwar indem man zeigt, daß völlig entgegengesetzte Prädikate gleicherweise darauf anzuwenden sind, daß also ein Objekt ist und auch nicht ist und auch sowohl ist als nicht ist und auch weder ist noch nicht ist. Auf diese Weise sucht man vor allem die großen Grundbegriffe, welche das gewöhnliche Denken überall regieren, wie den Begriff der Kausalität, der Zeit, der Materie, der Persönlichkeit, des Werdens, dialektisch zu zersetzen und als gehaltlos zu er-

weisen. Man zerstört damit alle begrifflichen Wege zu den Dingen hin, zu irgendwelchen Auffassungen und Ansichten, macht jedes Wissen unmöglich. Für den Mahāyānisten tragen also die vermeintlichen Daseinsformen gar keine nennbaren Eigenschaften, keine Kennzeichen, kein bestimmtes Sosein an sich, ihr Treiben ist einem Zauberschein gleich, von dem man nur wissen muß, daß er ein Zauberschein ist, den man nicht ernst nehmen darf.

Mehr als diese kurze Andeutung über die Mādhyamika-Lehre kann hier nicht gegeben werden. Doch werden wir weiterhin, wenn wir die Verwebung solcher Lehren in die chinesische Gedankenwelt zu betrachten haben, noch dabei verweilen. Hier war nur darauf hinzuweisen, in welcher neuer Richtung der Strom des philosophischen Denkens sich in den Jahrhunderten um Christi Geburt mit dem Heraufkommen des Mahāyāna bewegte.

Die Umbildung zum Mahāyāna nun war in vollem Gange, als der Buddhismus in China Eingang fand. Das gilt wenigstens, wenn wir der herrschenden chinesischen Ueberlieferung zustimmen, daß der Buddhismus unter dem Kaiser Ming (Ming Ti) in den sechziger Jahren des ersten Jahrhunderts n. Chr. nach China eingedrungen sei.

Es sind allerdings Spuren einer früheren Berührung Chinas mit der indischen Religion vorhanden. So wird berichtet, daß im Jahre 217 v. Chr. ein buddhistischer Mönch namens Li fang nebst siebenzehn Genossen mit heiligen Texten in indischer Schrift nach China gekommen, aber eingekerkert worden sei. Als die Gefangenen jedoch das Mahā prajñā pāramitā sūtra rezitierten, habe ein göttliches Wesen (oder mehrere) sie wunderbar befreit, worauf der Kaiser seine Haltung gegen sie bereut und sie in Freiheit gesetzt habe⁴⁰⁴. Diese Erzählung ist jedoch gänzlich unglaubwürdig; der Autor, der sie zuerst verbreitete, ein einseitiger Apologet des Buddhismus, wollte dieser Religion möglichst früh Bürgerrecht in China erwerben und konstruiert daher auch noch unmöglichere Beziehungen zwischen Buddhismus und Chinesentum. Andere Notizen sind haltbarer. Sie weisen uns vor allem auf die Regierung des Kaisers Wu Ti der Han-Dynastie (140—86 v. Chr.). Daß unter ihm lebhaft Beziehungen mit Zentralasien und dem Westen bestanden haben, beweist schon die berühmte Gesandtschaft des Tschang Tsch'ien zu den Yüeh tchi, der, unterwegs zehn Jahre in Gefangenschaft gehalten, schließlich doch Yarkand

erreichte und 126 zu seinem kaiserlichen Herrn zurückkehrte mit vielerlei interessanten Nachrichten⁴⁰⁵. In die Regierung desselben Kaisers fällt die Erbeutung einer goldenen Statue (oder goldener Statuen) bei einem Feldzuge des Generals Ho Tch'ü ping gegen die Hsiung nu, 121 v. Chr. Die erbeuteten Bildnisse wurden später als buddhistische festgestellt⁴⁰⁶. Sodann hören wir, daß im Jahre 120 v. Chr. ein See in der Provinz Yün-nan ausgegraben worden sei (Sümpfe in einen See verwandelt); dabei habe man eine seltsame Masse (Naphtha?) gefunden und der Kaiser habe seinen Minister um Auskunft gefragt darüber. Dieser verwies ihn auf die „Buddhisten (*Tao jên*) der Westgegend“, die es wissen würden. Der Kaiser „sendet darauf Leute zu ihnen“, und sie erteilen ihm Auskunft⁴⁰⁷. Bei dieser Angabe, die ohne Zweifel von buddhistischen Mönchen spricht und einer guten Quelle entstammt, ist nur eben nicht deutlich, ob die befragten Buddhisten in China selbst zu suchen sind oder in den Grenzlanden. — Endlich ist noch von Wichtigkeit die Angabe einer alten Quelle⁴⁰⁸, daß im Jahre 2 v. Chr. ein chinesischer Gesandter an den Hof des Fürsten der Yüeh tchi gekommen sei, dort vom Buddhismus Kenntnis erhalten und ihn in China bekannt gemacht habe.

Das alles sind schwache Spuren davon, daß man seit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. in China nicht ganz unbekannt mit dem Buddhismus gewesen sein mag. Aber er kann damals noch nicht viel für das Volk bedeutet haben. Die spätere Geschichtsschreibung nimmt deshalb von alledem keine Notiz, sondern setzt die Einführung der indischen Lehre in die sechziger Jahre des ersten Jahrhunderts n. Chr., indem sie folgendes darüber zu erzählen weiß.

Einst habe der Kaiser Ming (Ming Ti von der späteren Han-Dynastie) nachts im Traum eine Göttergestalt gesehen, deren Körper goldfarben war und deren Haupt wie Sonnenlicht strahlte, die flog in sein Zimmer hinein. Er freute sich sehr darüber. Am andern Morgen befragte er seine Beamten, was das für eine Erscheinung gewesen sei. Da war der gelehrte Fu Yi, der sagte: „Eure Majestät hat wohl davon gehört, daß in Indien ein Mensch das Tao erreicht hat, der der Buddha genannt wird. Er ist so leicht, daß er fliegen kann. Sollte es nicht dieses göttliche Wesen sein?“ Als der Kaiser das vernommen, schickte er alsbald zwölf Leute, den Gesandten Tschang Tch'ien, den „Yü ling tschung lang tchiang“ Tch'in Tching, den „Po schi ti tse“ Wang Tsuan u. a., nach dem Lande der

Yüeh tchi ab. Sie bekamen (dort) eine Abschrift des Sūtra der 42 Artikel, die in den vierzehnten Steinbehälter gelegt wurde. Man errichtete einen Stūpa und ein Kloster. Darauf breitete die Lehre sich aus, und überall erbaute man Bud-dhaklöster⁴⁰⁹.

Das ist eine unter vielen verschiedenen Fassungen dieser Geschichte, und zwar die in der Vorrede des Sūtra der 42 Artikel, nach Masperos Untersuchung wohl die ursprünglichste Gestalt, aus der sich die übrigen entwickelt haben. Die Berichte sind alle von zweifelhafter Art, mehr Volksmund als Geschichte. Sie variieren in wichtigen Punkten, so in den Angaben über die Zeit des Vorgangs (der Traum 61 oder 64, die Gesandtschaft 61—64 oder 64—67) sowie über die Namen der Gesandten. Spätere Berichte wissen vor allem auch zu sagen, daß zwei Mönche aus dem Lande der Yüeh tchi mit den Gesandten nach China gekommen seien, namens (Shih) Tchiâ yeh Mo têng und (Tschu) Fa lan (Kāśyapa Mātāṅga und Bhāraṇa), die das erste buddhistische Buch für Chinesen, das Sūtra der 42 Artikel, in einem für sie bestimmten Kloster (des „weißen Rosses“) in Loyang übersetzt hätten. Wieviel an diesen Ueberlieferungen geschichtlich ist, läßt sich nicht mehr feststellen. Maspero hat hervorgehoben, daß die Zeit des Ming Ti nicht grade angetan war für eine Gesandtschaft zu den Yüeh tchi, da in Zentral-asien damals nach guten Quellen (den Annalen der späteren Han-Dynastie) sehr kriegerische Zustände herrschten.

Vielleicht darf man immerhin soviel Geschichtliches hinter jener Volkserzählung suchen, daß unter Ming Ti, also um die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr., am Hofe des Kaisers und unter seiner Begünstigung eine buddhistische Strömung entstand, mit welcher der Buddhismus eine dauernde und deutlicher ausgeprägte Erscheinung in China geworden ist.

Allerdings war die neue Religion zunächst noch weit davon entfernt, Geltung und Einfluß unter den Chinesen zu gewinnen. Es hafteten ihr verschiedene ungünstige Merkmale an. Erstlich war sie ausländisch. Immer wieder betonen in der folgenden Zeit die Feinde des Buddhismus in ihren Angriffsschriften, daß diese Religion „von fremden Barbaren“, „von dem barbarischen Westen her“ stamme. Das starke Nationalgefühl des damals ja schon alten und konsolidierten chinesischen Kulturvolkes wollte etwas Fremdes nicht gern gelten lassen. Besondere Schwierigkeit machte auf jeden Fall die fremde Sprache der heiligen Schriften. Hier war vor allem Uebersetzerarbeit

nötig, mit der die zwei ersten Missionare auch sofort begannen. Aber ein zweites, nicht minder gewichtiges Hindernis für die Ausbreitung war der mönchische Charakter des Buddhismus. Ein uralter, tief eingepprägter Zug des chinesischen Volkes war die hohe Achtung vor dem Familienleben. Eine Ehe zu schließen und Kinder zu zeugen, war eine selbstverständliche Pflicht. Die Notwendigkeit, daß ein Sohn da sei, der die Opfer für die Vorfahren darbringen könne, bildete wohl das Hauptmotiv für die hohe Wertung der Ehe. Doch konnte man sich die völlige Enthaltung vom Geschlechtsverkehr wohl auch überhaupt nicht als möglich vorstellen und schöpfte bei vorgeblichem Mönchtum leicht Verdacht auf geheime Unsittlichkeit. So war der Buddhismus als Mönchtum unsympathisch. Schließlich muß auch noch beachtet werden, daß die chinesische Regierung zu allen Zeiten gegen religiöse Lehren, die von der offiziellen Staatsreligion abwichen, einen lebhaften Argwohn der Staatsgefährlichkeit gehegt hat und prinzipiell geneigt war, sie zu unterdrücken. Denn religiöse Gemeinschaften konnten leicht zum Deckmantel für allerlei politisch unruhige und bedenkliche Elemente werden und sind es tatsächlich oft geworden. Auch von dieser Seite her wird man also den Fremdling nicht mit allzu günstigen Augen angesehen haben.

2. DIE ERSTEN ZWEI JAHRHUNDERTE (BIS 265)

Darüber, wie die buddhistische Lehre von den indischen Mönchen, welche sie im ersten Jahrhundert n. Chr. an den chinesischen Kaiserhof brachten, vorgetragen sein wird, besitzen wir noch heute ein sehr wertvolles Dokument in jener Schrift, dem „S ū t r a d e r 42 A b s c h n i t t e“, deren Abfassung von der Ueberlieferung teils dem einen, teils beiden Missionaren zugeschrieben wird. Die Uebersetzung eines schon früher vorliegenden Buches wird es nicht sein. Nicht nur, daß solch ein Original im Sanskrit oder einer andern Sprache sich nicht gefunden hat, auch der unbestimmte Titel und vor allem der Inhalt selbst spricht dagegen. Letzterer charakterisiert sich als eine Zusammenstellung von allerlei Material, das diesen und jenen buddhistischen Schriften entnommen ist. Die Verfasser haben die wichtigsten Lehren und Lebensvorschriften des Buddhismus zu einer ersten allgemeinen Orientierung über den Geist ihrer Religion zusammengefügt, indem sie von hier oder da schöpften und zugleich auch wohl frei gestalteten.

Der Text des Schriftchens hat später starke Umgestaltungen erfahren und liegt uns heute in mehreren sehr verschiedenen Formen vor. Es ist indes bei Vergleichung dieser Formen noch möglich, nachzuweisen, welches die älteste Gestalt gewesen ist. An diese allein hat man sich als Quelle für die Zeit der Verfasser zu halten⁴¹⁰.

Der größte Teil des „Sūtra“ der 42 Abschnitte hat es mit einfachen Geboten und Mahnungen zu tun. Man hört, wie ein Jünger des Buddha leben soll, welche Handlungen er meiden muß, wie man Zorn und Rachsucht, sinnliche Lust und Ehrsucht unterdrückt, es werden zwanzig Hindernisse aufgezählt, die es schwer machen, das Ziel zu erreichen, das Verhalten gegen Frauen, die Gefahr der Familienbande u. ä. m. wird erörtert. Nur an einigen wenigen Stellen kommt etwas von tieferen philosophischen Gedanken zum Vorschein. Hierher gehören die Abschnitte 18—20 und der 42. Abschnitt, die hier wiedergegeben seien:

Kap. 18: Der Buddha sagt: Meine Lehre ist, zu denken das Denken des Nichtdenkens, zu tun das Tun des Nichttuns, zu sprechen die Sprache des Nichtsprechens, zu üben die Disziplin der Disziplinlosigkeit. Wer dies faßt, der ist ihm nahe, wen aber die Täuschung blendet, der ist ihm fern. Mit dem Äußern von Worten wird der rechte Pfad nicht erreicht; er ist nur als Immaterielles zu gewinnen. Wenn man hierin auch nur um Haaresbreite fehlt, wenn man dies nur für einen Augenblick außer acht läßt, (so hat man verloren).

Kap. 19: Der Buddha sagt: Der Anblick von Himmel und Erde lehre dich bedenken, daß sie keinen Bestand haben. Der Anblick des Weltganzen lehre dich bedenken, daß es keinen Bestand hat. Zu erwachen (zu solcher Erkenntnis), das ist Bodhi. Wenn man solche Einsicht gewonnen hat, dann hat man alsbald den rechten Pfad erlangt.

Kap. 20. Der Buddha sagt: Man möge die vier Elemente, die den Körper zusammensetzen, überdenken. Jedes von ihnen hat seinen eigenen Namen, aber in ihnen allen ist kein Ich vorhanden. Da das Ich also ihnen allen entbricht, so ist es als eine Illusion anzusehen.

Kap. 42. Der Buddha sagt: In meinen Augen ist die Würde eines Königs oder Fürsten nicht mehr als ein Sonnenstäubchen; in meinen Augen ist ein Schatz von Gold und Edelsteinen nicht mehr als Ton und Scherben; in meinen Augen sind Gewänder aus kostbarer Seide nicht mehr als abgetragenes Zeug;

in meinen Augen sind die tausend Weltsysteme nicht mehr als eine Myrobalanenfrucht (die Frucht eines in Indien heimischen Baumes, die arzneilich verwendet wird; 3—5 cm lang); in meinen Augen ist das Wasser des Anotatta-Sees („der Unbeschiedene“ oder „der Unaufbaubare“; Name eines mythologischen Sees im Himalaya) nicht mehr als ein wenig Oel, womit man den Fuß einreibt; in meinen Augen sind die Heilmittel (des Buddhismus) nicht mehr als eine Anhäufung nützlicher Schätze; in meinen Augen ist das unübertreffliche Fahrzeug (der buddhistischen Lehre) nicht mehr als Gold und Seide in einem Traum; in meinen Augen ist der Pfad der Buddhas nicht mehr als der Anblick einer Blume; in meinen Augen ist die Konzentrationsübung nicht mehr als eine Säule des (Berges) Meru; in meinen Augen ist das Nirvāṇa nicht mehr als ein Aufwachen aus täglichem oder nächtlichem Schlafe; in meinen Augen ist Irrtum und Wahrheit (der verschiedenen Schulen) nicht mehr als das Figurenspiel der sechs Drachen (Geistermächte der Luft, das Gespann der zum Himmel Auffahrenden); in meinen Augen ist der Standpunkt der allgemeinen Gleichheit (*animittatā*) anzusehen als die alleinige Wahrheitsgrundlage; in meinen Augen sind die Bemühungen, um (die Welt) zu bekehren gleich dem, was mit den Bäumen in den vier Jahreszeiten geschieht.

In diesen Aussprüchen redet deutlich die buddhistische Philosophie, und zwar in der Färbung der Mādhyamikas. Was allerdings in Kap. 19 und 20 von der Bestandlosigkeit (Veränderlichkeit, Vergänglichkeit) der Welt und von dem Fehlen eines Ich gesagt wird, sind Dinge, die der Buddha selbst von Anfang an wieder und wieder betont hat. Anders klingen aber die Äußerungen von Kap. 18 und Kap. 42. Hier stoßen wir schon auf Formulierungen, die nur als die Lehre von der „Leerheit“ zu verstehen sind. In Kap. 18 wird die „Täuschung“ (*chin. mi*) als das große Hindernis der Erreichung des Zieles genannt. Es ist die Māyā der Mahāyāna-Philosophie, die zauberhafte Vorspiegelung von einem Dasein, das nicht vorhanden ist. In der ganzen Literatur der „vollkommenen Erkenntnis“ wird die Māyā eben auch betont. Oft wird sie dem Traume zugesellt und verglichen; auch in unserm Kap. 19 wird der Traum und das Aufwachen aus einem andauernden Schlafe als Veranschaulichung gebraucht. Uebrigens aber sucht das 42. Kap. offenbar auch den wichtigen Lehrsatz der *animittatā*, der Merkmallosigkeit aller Dinge, deutlich zu machen. Der Standpunkt der

allgemeinen Gleichheit ist die Wahrheitsgrundlage; unterscheidende Merkmale gibt es nicht; nur die Māyā spiegelt sie vor. Ein Ding ist wie das andere, Großes wie Kleines, Wertvolles wie Wertloses, und selbst die großen Heilmittel und Lehren des Buddhismus fallen unter das gleiche Urteil.

Das älteste chinesisch-buddhistische Werk, das wir besitzen, beweist also durch seinen Inhalt, daß es Mahāyāna-Buddhismus, und zwar die Lehre der Mādhyamika-Schule war, womit China zuerst in Berührung kam.

Dem zweiten der oben genannten buddhistischen Missionare, Tschu Fa lan, werden von alten chinesischen Zeugen noch eine Anzahl (vier oder fünf) weitere Uebersetzungen zugeschrieben, die er nach dem baldigen Tode seines Genossen allein verfertigt habe. Doch sind sie schon früh verloren gegangen, nur ihre Titel kennen wir und können aus ihnen feststellen, welches die Originale waren. Eins davon befaßte die bekannte Sammlung von Regeln des Mönchslebens, die als Beichtformular diente, das sogenannte Prātimokṣa. Zwei weitere hatten es mit dem Leben des Buddha und mit seinen früheren Verkörperungen zu tun. Eines scheint ein Nachschlagewerk zur Erklärung von allerlei mehr technischen Ausdrücken gewesen zu sein. Eines aber beschäftigte sich mit Theorien über den Entwicklungsgang der Bodhisattvas und weist mit diesem Gegenstand auch deutlich auf den herrschenden Mahāyāna-Buddhismus hin⁴¹¹.

Nach dem Wirken der ersten zwei Missionare tritt eine lange Pause ein. Wir hören beinahe hundert Jahre lang nichts von der neuen Religion in China. Weitere Uebersetzungen werden nicht erwähnt. Es ist freilich anzunehmen, daß die ersten Verkündiger der Lehre Nachfolger gehabt haben, doch sind keine Namen überliefert. Die Nachfolger werden wieder Ausländer gewesen sein, und die Sphäre ihrer Wirksamkeit ist gewiß sehr beschränkt gewesen. Anhänger unter den Chinesen zu werben, war schwierig, da es diesen durch Staatsgesetz verboten gewesen zu sein scheint, in die Klöster als Mönche einzutreten. Jedoch wissen wir nicht genau, seit wann und wo das Gesetz Geltung gehabt hat. Wir hören nur in einer antibuddhistischen Eingabe späterer Zeit (624 n. Chr.), daß „vor der Regierung der westlichen Tchin-Dynastie (d. h. vor 265 n. Chr.) die herrschenden Dynastien strenge Verordnungen erließen, durch die sie den Untertanen des Mittelreiches verboten, nach Belieben ihr Haupthaar abzuscheren (d. h. Mönche zu werden)“⁴¹². Solch ein Gesetz muß somit sicher bestanden haben.

Ob es indes streng gehandhabt wurde und allgemeine Geltung im Reich der Mitte besaß, kann bezweifelt werden. Denn vereinzelt hören wir schon im 2. und 3. Jahrhundert von buddhistischen Mönchen, die Chinesen waren⁴¹³.

Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. bemerken wir eine Belebung und ein stärkeres Hervortreten des Buddhismus in China. Seit dem Jahre 148 erscheinen neue Missionare, die sich, z. T. mit großem Eifer, der Uebersetzungsarbeit widmen. Sie kommen aus dem Lande der Yüeh tchi, aus Parthien, ferner aus Indien, aus „den Westgegenden“, d. h. Zentralasien; einer war auch geborner Chinese. Unter den ersten finden wir einen Prinzen, aus dem parthischen Königshause, der in der Zeit von 148—170 nicht weniger als 95 Uebersetzungen anfertigte, von denen uns heute noch 55 erhalten sind⁴¹⁴. Ob es der Tätigkeit dieses Mannes und seiner Genossen vor allem zuzuschreiben ist, oder ob die Ursachen mehr in den damaligen Zuständen im Reiche und am Hofe zu suchen sind, — jedenfalls bildete sich jetzt in der Hauptstadt Loyang nicht nur eine lebenskräftigere Gemeinde, sondern die buddhistische Religion wurde auch am Hofe des Kaisers Huan Ti (147—168) zusammen mit der Lehre des Lao tse gepflegt und geachtet. Dies vernehmen wir aus der Eingabe eines kühnen Warners an den Kaiser, des Hsiang Tchieh, der im Jahre 166 den Landesfürsten auf sein liederliches Treiben hinwies und ihm die Lehren des Buddha zur Ermahnung vorhielt, den er doch selbst durch Aufstellung seines Bildnisses im Palaste geehrt habe⁴¹⁵. In dieser Eingabe bemerken wir in zwei Sätzen deutliche Abhängigkeit von dem Sūtra der 42 Abschnitte, ein Zeichen, daß dieses Werkchen Einfluß gehabt hat. Zu beachten ist auch, daß von der Lehre des Buddha gesagt wird, sie fordere „Reinheit und Leerheit“, daß also das Stichwort der Mahāyāna-Philosophie uns hier wieder begegnet. Den Taoismus hält Hsiang Tchieh für innerlich ganz harmonisch mit dem Buddhismus und erwähnt die Volksmeinung, daß „Lao tse zu den Barbaren gegangen und dort der Buddha geworden sei.“

Die Han-Dynastie nahm ein klägliches Ende (221). Kinder auf dem Throne, Frauen, die die Regierung an sich rissen, Eunuchen, die mit Gewalt und Intriguen arbeiteten, allerlei Parteiführer, Aufstände und Bürgerkriege, das war die Signatur der letzten siebenzig Jahre, bis schließlich alle Herrschaft und Ordnung im Kampfe der Mächtigsten gegeneinander zugrunde ging. Als das Han-Reich aufgehört hatte zu existieren, standen

drei kleinere Mächte, Wei, Schu (oder Schu-Han) und Wu einander gegenüber und setzten die Streitigkeiten noch beinahe ein halbes Jahrhundert lang mit aller Erbitterung fort, die tatenreiche Zeit der „drei Reiche“. Erst 265 hatte sich die Kriegsleidenschaft soweit verblutet, daß es möglich war, das Reich wieder unter dem Szepter einer Dynastie, der Tchin (265—420), zu vereinigen.

In dieser ganzen Periode der Unruhe und Zerrissenheit scheint der Buddhismus trotz allem vorwärts gegangen zu sein. Immer wieder treffen Missionare aus Zentralasien ein und widmen sich der Uebersetzung indischer Schriften. Selbst in zweien unter den „drei Reichen“, in Wei und Wu, finden wir diese Ausländer tätig. In Wu war der Eifrigste ein Laie, Tschī Tchien, der aus dem Lande der Yüeh tchi gekommen war und die Gunst des ersten Herrschers von Wu gewann. Die Zahl seiner erhaltenen Uebersetzungen, die er während der Jahre 223—253 in der Hauptstadt von Wu, dem heutigen Nanking, herstellte, belief sich auf 49 Werke, von denen viele freilich ganz kurze Abhandlungen sind⁴¹⁶.

Unter den Uebersetzungen dieser Periode finden wir ein Werk, in welchem die Philosophie der Prajñā-pāramitā, der Vollkommenheit der Erkenntnis, sehr eingehend behandelt wird, nämlich die sog. Daśasahasrikā prajñāpāramitā, d. h. eine aus 10 000 Ślokas *) bestehende Schrift über die Vollkommenheit der Erkenntnis. Dies Werk ist sogar zweimal im Laufe von weniger als hundert Jahren übersetzt, das erste Mal von Lu Tchiā tsch'an (Lokarakṣa?) im Jahre 179 n. Chr., dann nochmals von Tschī Tch'ien zwischen 223 und 253. Man darf daraus schließen, daß es hoch geschätzt und auch von Chinesen studiert wurde.

Wir sehen hier somit die wichtigste Lehre der älteren Mahāyāna-Philosophie einziehen in den chinesischen Geist, die bereits oben (S. 241) kurz charakterisierte Theorie der „Leerheit“.

Die Unterweisung darüber geschieht in Unterredungen, die zwischen dem Buddha und seinen Jüngern, vor allem dem Jünger Subhūti, dem Meister in der „Streitlosigkeit“, geführt werden. Als Träger der vollkommenen Erkenntnis, als ihr Vermittler an andere, gilt der Bodhisattva, dieser allgegenwärtige

*) Der Śloka ist eigentlich ein Vers, wird dann aber auch in prosaischen Schriften als eine Maßeinheit (von 34 Silben) zum Messen der Länge eines Textes gebraucht.

Repräsentant des Mahāyāna, auch Mahāsattva, das große Wesen, genannt. Ihm eignen alle Vollkommenheiten (*pāramitā*), und unter ihnen die höchste, die Vollkommenheit der Erkenntnis. Weil er diese besitzt, erkennt er die trügerische Leerheit der Welt der Erscheinungen. Die Erscheinungen sind eben Trug, nichts anderes als Trug. Empfindungen, Begriffe, Gestaltungen sind Trug. Das Bewußtsein ist Trug. Die Beschaffenheit aller Objekte ist Trug. Die Vorgänge des Lebens sind zu vergleichen dem Werk eines Zauberers, der vor dem erstaunten Publikum an einem Kreuzwege irgendwo eine große Volksmenge hervorzaubert, sie allerlei Dinge vollführen läßt und dann plötzlich wieder ihr Verschwinden bewirkt. Ist da etwas Wirkliches gewesen und vorgegangen? Nein. Ebenso wenig geht in der scheinbaren Wirklichkeit des Lebens etwas vor. Irrtum ist die Annahme eines Selbst, eines Lebewesens, eines Individuums, eines Daseins, eines Vergehens, einer Vernichtung, eines Ewigseins, — all dergleichen lehrt der Bodhisattva als Irrtum erkennen. Täuschung und Leerheit ist alles, was die Welt ausmacht. Die Vollkommenheit der Erkenntnis hält man also nur fest, wenn man beständig die Auffassung der Leerheit festhält. Die ganze Welt der Erscheinungen wird durchgegangen, dann die ganze Welt der Sinnesvorgänge und der Geistesvorgänge, die ganze Welt des begrifflichen Denkens; aber weiter auch die ganze Welt der buddhistischen Lehrbegriffe, bis hin zu der Person des Buddha selbst und dem Nirvāṇa, alles, alles gilt als nicht festzuhalten, nicht zu behaupten, es ist nicht dabei zu verharren, es ist alles leer.

Der Begriff der Leerheit als die definitive Aussage über alles dient, wie erwähnt, dazu, um neben der Aussage des Existierens auch die Aussage des Nichtexistierens abzulehnen und einen über diese Alternative hinausgehenden Standpunkt einnehmen zu können. Denn mit der Aussage des Nichtexistierens scheint diesen Denkern doch immer eine gewisse Beziehung zum Sein, eine Art Qualität gegeben, die man nicht zugestehen will. Die Aussage der vollkommenen Leerheit soll darin, daß sie alle und jede Qualität, auch die der Nichtexistenz, ausschließt, dem Begriffe des Nirvāṇa gleichen, in welchem der Buddha jede Beziehung zu irgendwelcher Aussage über ihn verloren hat. „Beziehungslosen Geistes ist der Tathāgata, der Würdige, vollkommen Erwachte. — — — Wie ein Tathāgata (im Nirvāṇa) nicht irgendwo gestellt ist, nicht nicht-gestellt ist, nicht steht, nicht nicht-steht, so werde ich stehen“, — das gibt die

Denkweise wieder, deren der Bodhisattva als ein vollkommen Erkennender sich befleißigt.

Der Satz von der Leerheit wird übrigens in den Prajñāpāramitā-Schriften nicht bewiesen oder irgendwie abgeleitet. Er wird vielmehr nur einfach behauptet, wird auf alle möglichen Größen angewandt und als der Kerninhalt der buddhistischen Lehre bezeichnet. Anders steht es mit der Weise, wie Nagārjuna in der Mādhyamika-kārikā und seinem Kommentare dazu den Satz von der Leerheit behandelt. Hier wird in höchst verwickelten Gedankengängen der Beweis der Leerheit unternommen. Da indes das Werk des Nagārjuna erst später (durch Kumārajīva) in das Chinesische übertragen und also dem chinesischen Philosophieren zugänglich wurde, haben wir hier noch nicht näher darauf einzugehen.

In die chinesische Philosophie trat die Lehre der Mādhyamikaschule von der Leerheit der Welt, so wie sie in den Prajñāpāramitā-Schriften vertreten wurde, als etwas Neues ein. Doch war sie nicht ohne Anknüpfungspunkte im älteren chinesischen Denken. Der Taoismus hatte ihr in gewissem Maße den Weg bereitet. Jener Phänomenalismus, den wir am ausgeprägtesten bei Tschuang tse kennengelernt haben (vgl. S. 141 f.) besaß ohne Zweifel eine Verwandtschaft der Auffassung mit der neuen indischen Lehre. Wenn Hsiang Tchieh, jener oben erwähnte Ermahner des Huan Ti (S. 249), und mit ihm manche andere, Taoismus und Buddhismus als zwei zusammenstimmende Richtungen auffaßten, so liegt darin etwas Richtiges. Auch Tschuang tse hatte betont, daß die angebliche Wirklichkeit der Dinge um uns her nicht objektiv, sondern von dem Ich geformt, darum unsicher und schwankend sei; er hatte mit glänzender Dichterkraft die ewig sich wandelnden Phänomene des Kosmos, das Schattenspiel des Daseins, ausgemalt; er hatte auch schon den Traum als Parallele des Erlebens der scheinbaren Wirklichkeit herangezogen. Damit war ein Blick auf das Problem gegeben, an den sich die Mādhyamika-Philosophie ziemlich natürlich anschloß, wenn sie auch viel weiter ging.

3. VOM ENDE DES DRITTEN JAHRHUNDERTS BIS ZU BODHIDHARMA

Vergebens rang das zerrissene Reich nach neuer Einheit. Kurze Zeit schien es, daß den streitenden „drei Reichen“ eine Tchin-Dynastie, hervorgegangen aus dem Reiche Wei, als ein-

heitliche Herrschaft folgen werde. Aber schon nach des ersten Herrschers Tode (290) zerfleischten seine Nachkommen sich in erbitterten Kämpfen, und die zerrütteten Zustände des Landes boten bald allerlei nomadischen Grenznachbarn im Norden und Nordwesten bequeme Gelegenheit, sich eigene Gebiete anzueignen und kleine Reiche darauf zu begründen. So bildeten sich aus Tungusen u. a. die sogenannten 16 illegitimen Staaten (in Wirklichkeit 20), wodurch den Tchin der ganze Norden Chinas entrissen wird. Es tritt die „Trennung zwischen Nord und Süd“ ein. Im Süden hält sich bis 420 die Tchin-Dynastie; dann folgen ihr vier kurzlebige Reiche: Sung (Liu-Sung, 420—479), Tchi (479—502), Liang (502—575), Tschên (557 bis 589). Im Norden geht aus der tatarischen Vielstaaterei schließlich das bedeutendere Reich von Nord-Wei (386—534) hervor, gegründet von dem Häuptlingsgeschlecht der Toba, fortgesetzt durch Ost-Wei (534—550) und West-Wei (535 bis 557), dann noch Nord-Tchi (550—576) und Nord-Tschou (557—581).

Wirre Jahrhunderte waren es, in welchen das große Reich völlig zu zerfallen schien. Fremde Elemente drangen massenhaft ein und drohten das chinesische Element im Norden zu überfluten. Aber grade diese Zurückdrängung des Chinesentums und die Not der Zeiten, verbunden mit der Auftrennung des Landes in viele selbständige Regierungen, ist es wohl gewesen, die dem Buddhismus eine günstige Entwicklung gestattete. Tatsache ist, daß er sich grade in diesen unruhigen Jahrhunderten stark ausbreitete und emsig betätigte.

Ein deutliches Kennzeichen dieser vermehrten Aktivität bietet ein Ueberblick über die Tätigkeit der Uebersetzer buddhistischer Werke. Es ergibt sich folgender Tatbestand⁴¹⁷ (die Angaben der verschiedenen älteren chinesischen Kataloge stimmen nicht immer überein, weshalb die abweichenden Zahlen in Klammern beigegefügt sind):

- Reich West-Tchin (225—316): 12 Uebersetzer; 444 [447, 333] Werke.
 „ Tchien Liang (302—376): 1 Uebersetzer; 1 Werk.
 „ Ost-Tchin (317—420): 16 Uebersetzer; 223 [232, 168] Werke.
 „ Tchien Tch'in (350—394): 6 Uebersetzer; 15 Werke.
 „ Hou Tch'in (384—417): 5 Uebersetzer; 118 [94] Werke.
 „ Hsi (West-) Tch'in (385—431): 1 Uebersetzer; 23 [14; 56] Werke.

- Reich Pei (Nord-) Liang (397—439): 9 Uebersetzer; 37 [82] Werke.
 „ Liu Sung (420—479): 20 Uebersetzer; 205 [204, 463] Werke.
 „ Tchi (479—502): 8 Uebersetzer; 14 [12] Werke.
 „ Liang (502—557): 4 Uebersetzer; 31 [25, 29] Werke.
 „ Tschên (557—589): 3 Uebersetzer; 40 [42] Werke.
 „ Pei (Nord-) Wei (386—534): 8 Uebersetzer; 77 [66, 56] Werke.
 „ Tung (Ost-) Wei (534—557): 4 Uebersetzer; 23 [17, 27] Werke.
 „ Pei (Nord-) Tchi (550—577): 2 Uebersetzer; 8 Werke.
 „ Pei (Nord-) Tschou (557—581): 4 Uebersetzer; 14 [15] Werke.

Die Uebersetzer sind in dieser ganzen Epoche noch weit überwiegend Ausländer, Leute, die aus Zentralasien oder Indien als Missionare nach China kamen. Doch finden wir jetzt auch schon eine Anzahl Chinesen unter ihnen (15 sind als sicher anzunehmen, vielleicht 20 oder selbst 22), und zwar neben Mönchen auch einige Laien. Daß man die Uebersetzerarbeit vorwiegend den Ausländern überließ (die natürlich Chinesen als Mitarbeiter zu Hand gehabt haben werden), ist begreiflich, da ihnen die fremdsprachigen Texte viel besser bekannt waren. Aber bezeichnend ist, daß doch überhaupt Chinesen sich jetzt selbständig an dem Uebersetzungswerk beteiligen. Unter ihnen war ein Vetter des zweiten Herrschers der nördlichen Liang-Dynastie, der nach Zentralasien gegangen war, um sich dort eine gründliche Kenntniss des Sanskrit anzueignen, wonach er dann in die Heimat zurückkehrte und 35 (nach anderer Angabe 28) Werke übersetzte, von denen noch 16 im heutigen chinesischen Kanon vorhanden sind.

Die fruchtbarsten Uebersetzer dieser Zeit waren: unter den West-Tchin Fa Hu (Dharmarakṣa), der zwischen 266 und 313 (oder 317) 90 Werke übersetzte (Bunyu Nanjio App. II Nr. 23), und Schi Fa Tchü, 290—306, 23 Werke; unter den Ost-Tchin Fa Tschêng, 381—395, 29 Werke (Bun. Nan. App. II Nr. 38); unter den Hou Tch'in Kumārajīva (T'ung schou), 402—412, 50 Werke (Bun. Nan. App. II Nr. 59); unter den Liu Sung Guṇabhadra (Kung tê hsien), 435—443, 28 Werke (Bun. Nan. App. II Nr. 81).

Die merkwürdigste Gestalt unter ihnen allen ist Kumārajīva. Er entstammte einer vornehmen Familie Indiens, doch

hatte sein Vater bereits aus unbekannten Gründen sein Land verlassen und war nach Karaśar (in Ostturkestan) ausgewandert, wo er sich mit einer jüngeren Schwester des dortigen Fürsten vermählte. Dort wurde dann Kumārajīva geboren. Als Kind schon trat er in ein Kloster, erhielt eine vorzügliche Unterweisung, wurde aber erst später mit dem Mahāyāna bekannt, in das er sich dann ganz und gar vertiefte. Karaśar wurde von einem chinesischen Feldherrn (im Dienste des Reiches Hou Tch'in) erobert und Kumārajīva als Gefangener nach China gebracht. Er gewann die Gunst des Tch'in-Herrschers Yao Hsing und gab sich nun in dessen Hauptstadt (Tschangan) einer emsigen und erfolgreichen Tätigkeit als Uebersetzer hin. Der Umfang seiner Arbeit ist nur dadurch zu erklären, daß er, wie auch die Geschichte berichtet, eine große Zahl von Chinesen unter sich hatte, eine Art Uebersetzungskommission, die er leitete.

Daß auch die Gunst der Fürstenhöfe dem Buddhismus in dieser Zeit blühte, geht schon aus Kumārajīvas Leben hervor. Als Dynastien, welche die indische Religion gefördert haben, wären wohl vor allem zu nennen: Ost-Tchin, Hou Tschao (einer der 16 illegitimen Staaten, 319—351), Tchien Tch'in, Hou Tch'in, Liu Sung, Liang und Nord-Wei. Natürlich wechselte auch in diesen Dynastien Sonnenschein mit Regen. Einige ihrer Vertreter waren selbst Verfolger und Unterdrücker des Buddhismus. Soll man einige Herrscher, die ihm anhängen, einzeln herausheben, so bieten sich da folgende Namen: Schi Tchi lung, ein Herrscher des eben erwähnten Hou Tschao-Staates, unter dem ein Gelehrter, Wang Tu, heftige Beschwerde gegen die zunehmende Ausbreitung des Buddhismus erhob und verlangte, daß der Fürst den Chinesen den Eintritt in die Klöster streng verbiete. Doch reagierte dieser grade entgegengesetzt darauf, indem er seinen Untertanen ausdrücklich freigab, daß sie Mönche werden dürften (335 n. Chr.). Später zeichnen sich als Anhänger des Buddhismus besonders aus: Wu Ti von der Liang-Dynastie, der dreimal während seiner Regierung (502—550) selbst als Mönch eine Zeitlang im Kloster lebte, persönlich die heiligen Texte ändern erläuterte und nicht nur die Todesstrafe und andere Leibesstrafen aufhob, sondern auch allgemein die blutigen Opfer in seinem Reiche zu verhindern suchte; ferner Wu Ti von der Tschên-Dynastie, Hsüen Wu Ti (Yüen K'o) von der Nord-Wei-Dynastie sowie sein Nachfolger Hsiao Ming Ti. Als Städte, in denen der Buddhismus seine

Zentra fand, dürfen Lo yang, Tschang an und Tchien k'ang, das heutige Nanking, gelten.

Auf die Zahlenangaben der chinesischen Chronisten wird man sich nicht sehr verlassen dürfen, zumal wenn es runde Angaben sind wie z. B., daß um 400 n. Chr. in Nordchina neun Zehntel der Bevölkerung Buddhisten gewesen seien. Aber mit mehr Zutrauen darf man wohl die Mitteilung aufnehmen, daß eine kaiserliche Schätzung im Nord-Wei-Reiche für die Zeit zwischen 512 und 516 nicht weniger als 13 727 Mönche und Nonnen feststellte⁴¹⁸.

Sehr bezeichnend für die Erstarkung des Buddhismus in China während dieser Jahrhunderte ist auch die Erscheinung, daß chinesische Buddhisten jetzt anfangen, auf mühseligen, lange Jahre dauernden Pilgerzügen Indien, das Ursprungsland ihrer Religion, aufzusuchen. Das Motiv solcher gewaltige Opfer heischenden Unternehmungen war einmal die religiöse Pietät, welche die altheiligen Stätten sehen und dort anbeten wollte, andererseits aber auch das Bestreben, sich über allerlei religiöse Fragen und Ordnungen an den Quellen selbst zu orientieren und einschlägige Literatur aus Indien mitzubringen. Es sind Studienreisen sowohl wie Pilgerreisen. Der erste⁴¹⁹ und zugleich einer der bedeutendsten in der ganzen Reihe war Fa Hsien, dessen Reise von 399—414 n. Chr. dauerte. Schon fünf Jahre nach ihm (404) brach ein anderer auf, 420 wieder ein anderer, und von da an reißt die Reihe Jahrhunderte hindurch nicht ab. Wenn man in Fa Hsiens Reisebericht liest, mit welcher Inbrunst und Ergriffenheit er an den Ursprungsstätten des Buddhismus stand, so bekommt man einen Begriff davon, wie stark das buddhistische Fühlen bei Chinesen damals sein konnte. „Als Fa Hsien und (sein Begleiter) Tao Tching zuerst bei dem Jetavana-Kloster ankamen und daran dachten, daß der Weltengeehrte (der Buddha) hier 25 Jahre gewelt habe, kam eine Wehmut über sie. Da hatten nun sie, die fern von hier geboren waren, zusammen mit gleichgesinnten (Freunden) all die Länder durchwandert; einige von ihnen waren zurückgekehrt, andere waren dem Lose der Vergänglichkeit erlegen, sie (beide) aber sahen an diesem Tage nun die Stätte des Buddha, doch ohne ihn selbst. Schmerz und Sehnsucht erfüllte ihr Herz. Die Mönche der dortigen Klöster kamen heraus und fragten Fa Hsien und seinen Begleiter: Von welchem Volke kommt ihr? Sie antworteten: Aus dem Lande der Han. Ach nein! riefen die Mönche, welch ein Unternehmen! Leute von fernen Landen

bringen es fertig, in ihrem Eifer um die (buddhistische) Lehre hierher zu kommen! Und untereinander sagten sie: All die Zeit über, daß wir Lehrer und Mönche hier einander gefolgt sind, haben wir noch nie Glaubensgenossen aus dem Han-Lande hierher kommen sehen.“ — An einer andern Stelle, als der Pilger zu dem berühmten Hügel der Geierhöhe gekommen ist und Opfergaben gekauft hat, um sie dort niederzulegen, heißt es: „Als er auf den Gipfel gekommen war, brachte er Blumen und Weihrauch dar und zündete mit Beginn der Dunkelheit die Lampen an. Ihm war zum Weinen, Schwermut quälte ihn; indem er sich kaum der Tränen erwehrte, sagte er: Hier hat nun der Buddha dereinst das Śūrāṅgama-sūtra gesprochen; ich aber, der ich zu einer Zeit geboren bin, da ein Buddha nicht anzutreffen ist, kann nur den Platz anschauen, wo er weilte und seine Fußspur hinterließ, und das ist alles! Darauf rezitierte er vor der Felsenhöhle das Śūrāṅgama-sūtra, indem er dort die Nacht über verweilte.“

Auch Laien machten sich auf zu solchen Pilgerfahrten. Einer der berühmtesten war Sung Yün, ein Beamter am Hofe der Nord-Wei, den die Kaiserin-Mutter, Regentin für ihren Sohn Yüen I, im Jahre 518 n. Chr. zusammen mit dem Mönche Hui Schêng nach Indien entsandte. Sie brachten bei ihrer Heimkehr 170 Bände Mahāyāna-Literatur mit (522 n. Chr.).

Möglicherweise hat dieser lebhafte Verkehr zwischen China und Indien etwas zu tun gehabt mit der merkwürdigen Tatsache, daß um 520 n. Chr. ein sehr hervorragender und einflußreicher Vertreter des indischen Buddhismus, der „Patriarch“ Bodhidharma, sein Heimatland mit China vertauschte und damit das Institut des „Patriarchats“ hierher übertrug. Dieses Institut ist von dunklem Ursprunge. Es sollte eine ungebrochene Linie der Lehrtradition darstellen und mit Kāśyapa, einem der angesehensten Jünger des Buddha, begonnen haben, dem dieser seine Bettelschale und sein Mönchsgewand als Zeichen der Würde übergeben habe. Doch das ist Sage. Das Patriarchat scheint sich mit der Zeit allmählich herausgebildet und später künstlich eine feste Verbindungslinie nach dem Buddha hin gezogen zu haben. Wie dem auch sei, es bestand die Einrichtung des Patriarchats in Indien, und eine Liste der Namen wird uns, allerdings mit Varianten, überliefert. In der Reihe der Patriarchen nun wurde Bodhidharma als der 28. gezählt.

Er stammte aus einem Brahmanengeschlecht in Südindien⁴²⁰.

Nachdem er in seiner Heimat auf ausgedehnten Reisen den Ruf eines vorzüglichen Lehrers erworben hatte und ihm von Prajñātara die Würde des Patriarchen übertragen war (dieser änderte dabei seinen ursprünglichen Namen Bodhitara in Bodhidharma), begab er sich zur See (die Reise soll drei Jahre gedauert haben) nach China, erst nach Kanton, dann an den Hof des (Liang-) Kaisers Wu Ti, darauf nach Lo yang, der Hauptstadt von Nord-Wei, wo er der Sage nach neun Jahre lang in steter Kontemplation vor einer Mauer saß, bis er den Gebrauch der Beine verlor. Das wahrscheinlichste Datum seiner Ankunft in China ist 526, das seines Todes 535.

Bodhidharma übertrug das Patriarchenamt auf seinen Schüler Hui K'o. Damit beginnt die Reihe der chinesischen (östlichen) Patriarchen. Ihrer waren im ganzen fünf; der letzte, Hui nêng, starb 715 n. Chr., ohne die Würde weiter zu vererben.

Das Gewicht von Bodhidharmas Person und Würde war sehr groß. Er wurde eine der populärsten Figuren des östlichen Buddhismus⁴²¹. Ganz gewiß hat er viel dazu beigetragen, daß der chinesische Buddhismus tiefere Wurzeln schlug und mehr Gehalt bekam. Schon durch die Begründung einer angesehenen Schule, der Meditationsschule, wirkte Bodhidharma stark ein auf die Fortentwicklung.

Schon vor Bodhidharma freilich hatten sich in China eigene Sch u l r i c h t u n g e n gebildet. Man nennt sie chinesisch *Tsung*, was eigentlich „Familie, Gemeinschaft“ bedeutet, wie auch Unterabteilungen als *Tchiâ*, „Häuser“, bezeichnet werden. Sie „Sekten“ zu benennen, wie noch häufig in deutschen Büchern geschieht, ist töricht und nur aus gedankenloser Nachahmung des englischen Ausdrucks zu begreifen; das Wort „Sekte“ hat bei uns einen ganz andern Sinn. Die Schulen des Buddhismus waren Lehrrichtungen innerhalb der buddhistischen Gemeinschaft, die sich durch den Einfluß eines hervorragenden Lehrers und seiner besonderen Auffassung gewisser Lehrpunkte bildeten, gewöhnlich mit Bevorzugung bestimmter Texte, denen man die Lehrauffassung entnahm und mit deren Hilfe man sie verbreitete. Diese Schulen traten einander nicht exklusiv und verketzernd entgegen, lösten sich auch nicht aus der allgemeinen buddhistischen „Kirche“ ab; es waren vielmehr nur gleichsam Variationen eines Themas, indem verschiedene Seiten und Methoden des buddhistischen Heilsweges hervorgehoben und gepflegt wurden⁴²².

Die erste Schule, welche sich auf chinesischem Boden gebildet hat, war die „Schule des Reinen Landes“, auch die „Lotosschule“ genannt⁴²³. Ihr Gründer war Hui Yüen (333—416). Jedoch nahm man an, daß diese Schule früher schon in Indien bestanden habe und auf Aśvaghōṣa und dessen Schrift „Ueber die Weckung des Glaubens“ zurückgehe. In der Tat muß diese Richtung älter sein, da eine ihrer Hauptschriften schon zwischen 148 und 170 n. Chr. durch An Schi kao übersetzt ist⁴²⁴. Aber Hui Yüan hat ihren Lehren in China eine feste Schulform gegeben. Sie wurde ungemein populär, weil die religiöse Seite ihrer Verkündigung stark an weit verbreitete Bedürfnisse und Neigungen appellierte. Im Mittelpunkt der für die breiten Massen berechneten Lehren steht nämlich das Paradies, über welches der Buddha Amitābha herrscht, das sogenannte „reine Land des Westens“. Wer nach dem Tode dort wiedergeboren wird (aus einer Lotosblume hervorgehend, woher der Name „Lotosschule“), dem wird ein unaufhörliches Leben der Seligkeit daselbst zuteil. Amitābha verleiht diese Wiedergeburt allen denen, die ihn im Glauben anrufen, vertrauend auf seine Macht. Häufige, innige Anrufung des Amitābha bezeugt und nährt solchen Glauben. Dies der religiöse Kerngedanke der Schule. Wir werden aber sehen, daß daneben ein philosophischer Inhalt hergeht für tiefere Geister, mit dem wir uns eingehender zu beschäftigen haben werden.

Die zweite Schule, die in diesem Zeitraum hervortrat, jedoch schon bald wieder verschwand, war die „Schule des Satyasiddhi-śāstra“. Die hier erwähnte Schrift („Abhandlung von der Erlangung der Wahrheit“⁴²⁵) ist ein Werk des Hīnayāna und wurde von Kumārajīva übersetzt, der deshalb auch wohl als Begründer der Schule gilt. Doch scheint die Schulbildung in Wirklichkeit allmählich zur Zeit der Trennung von Nord und Süd eingetreten zu sein, ohne daß der Name des Begründers erhalten ist. Sie gilt als hīnayānisch, hat es aber mit den philosophischen Problemen der Mādhyamikas zu tun. Schon im Beginn der Tang-Dynastie (Anfang des siebenten Jahrhunderts) verfiel diese Richtung.

Eine dritte Schule, die gleichfalls auf Kumārajīva zurückgeführt wird, weil er ihre grundlegenden Texte übersetzt hat, nannte sich „die Schule der drei Abhandlungen“ (San lön tsung). Denn sie stützte ihre Lehre auf drei Abhandlungen (*śāstra*), nämlich auf das Mādhyamika śāstra (chinese-

sisch Tschung lön, Abhandlung von der Mitte), das Sata śāstra (chin. Pai lön, Hundert Abhandlungen) und das Dvādaśanikāya śāstra (chin. Schī ōrh mên lön, Abhandlung über die zwölf Tore)⁴²⁶. Ein anderer Name dieser Schule, der auf den wichtigsten Punkt ihrer Untersuchungen hinweist, ist „die Schule der Leerheit des Wesens“. Sie hat nur kurze Zeit geblüht. Die T'ien-t'ai-Schule verdrängte sie in China. Doch hatte sie in Japan (als San ron schu) noch eine lange Geltung und starken Einfluß.

Von größter Bedeutung jedoch für den chinesischen Buddhismus erwies sich die vierte Schule, welche von Bodhidharma, dem 28. Patriarchen, ausging und die Meditationsschule (Tsch'an tsung) genannt wurde. Ein anderer Name war „Schule der Innerlichkeit“ (Hsin tsung). Denn Bodhidharma wollte von äußeren Hilfsmitteln, vor allem vom Studium der Schriften, nichts wissen, sondern wies seine Jünger ausschließlich auf die Erforschung des eigenen Inneren: durch rechte Erkenntnis der eigenen Natur erlange man die *bodhi* und werde zum Buddha. Für diese Erkenntnis schrieb er besondere Meditationen vor, welche die *prajñā*, die „Weisheit“, die höchste Stufe buddhistischer Einsicht, zum Gegenstand hatten. In den Meditationen fand der einzelne den Weg zur vollkommenen Innenschau und zum vollkommenen Durchschauen des Weltproblems. Allein dieser Tiefblick war so unaussprechlich, daß sein Inhalt sich nicht anders als durch Andeutungen, durch rätselhafte Worte oder durch symbolische Handlungen wiedergeben ließ. Das spiegelt sich wider in der Legende, durch welche man das Entstehen dieser Schule mit dem Buddha selbst verknüpfte. Man erzählte nämlich, daß dem Buddha bei einer Versammlung auf dem „Geiergipfel“ von Brahma eine Blume überreicht worden sei mit der Bitte, die Lehre zu verkünden. Der Buddha habe die Blume genommen und sie lange stillschweigend in der Hand gehalten. Niemand wußte, was das bedeuten solle; nur der Jünger Kāśyapa lächelte, indem er verstand, was in dem Meister vorging. Da teilte ihm der Buddha eine besondere Lehre mit, da er dafür reif schien, die Lehre der späteren Meditationsschule.

Der Durchbruch der „Weisheit“, *prajñā*, in dem einzelnen war das erstrebte Ziel der Meditationsjünger. Es ist wie das plötzliche Aufgehen einer Blüte oder wie ein Sprung vom festen Lande ins Wasser. Diesem Ruck, welcher in das neue Wesen, die Welterkenntnis, hinüberführt, kann vorgearbeitet

werden durch Anregungen des Lehrers, durch eine Art geistigen Anstoßens, das den Umschwung herbeiführt. Oft sind das rätselhafte Aussprüche, die zum Nachgrübeln reizen, oft auch sonderbare Handlungen, die etwas Weckendes haben. Worin eigentlich die „Weisheit“ besteht, zu der der innere Mensch aufwachsen muß, das werden wir weiterhin, wenn wir von der allen Schulen zugrunde liegenden Philosophie reden, des näheren ausführen.

Hier sei zunächst noch kurz hingewiesen auf eine fünfte Schule, die mit der Meditationsschule lange erfolgreich rivalisiert hat und wie jene bis auf den heutigen Tag hervortritt, nämlich die Schule des T'ien-t'ai-Gebirges (T'ien t'ai tsung), auch Schule des Fa hua tching genannt, nach dem bei ihnen sehr hoch geschätzten Saddharma puṇḍarīka sūtra (Miao fa lien hua tching)⁴²⁷. Diese Richtung siedelte sich auf dem T'ien-t'ai-Gebirge in der Provinz Chekiang an, das noch heute von ihren Klöstern bedeckt ist. Der Gründer war Tschī I (oder Tschī K'ai, auch „der Weise vom T'ien t'ai“, „T'ien t'ai Tschī tschē“, geheißen). Seine Lebenszeit fällt jedoch größtenteils unter die Sui-Dynastie, der die Schule darum auch zugerechnet wird und die wir dem jetzt zu behandelnden Zeitraum nicht eingegliedert haben. Wir werden daher später auf die T'ien-t'ai-Schule zurückkommen. —

Wenden wir uns nun der Philosophie dieses Zeitraums und der bisher genannten buddhistischen Schulen zu.

Die philosophische Grundlage, von der alle ihren Ausgangspunkt nahmen, war die Lehre der Mādhyamikas von der Leerheit, wie wir sie oben nach den Prajñā-pāramitā-Schriften skizzierten. Die populärste dieser Schriften, das Sūtra der Vajracchedikā prajñāpāramitā, das im ganzen sechsmal ins Chinesische übertragen ist⁴²⁸, hatte durch Kumārajīvas Uebersetzung in China Eingang gefunden. „Diamantspaltende Vollkommenheit der Weisheit“ bedeutet der Name des Sūtras; die „diamantspaltende“ Kraft dieser Weisheit lag aber nicht in scharfsinnigen Beweisen, sondern nur in der Wucht beständiger Wiederholung jener Auffassungen, welche die Mādhyamikas von Anfang an charakterisierten. Der Buddha unterhält sich mit Subhūti. In allerlei Wendungen zeigt er ihm, daß der rechte Bodhisattva in keiner Weise mehr an den „Zeichen“ (*nimitta*) haftet, d. h. an dem, was an den Dingen als etwas scheinbar Wirkliches wahrgenommen wird. Die Dinge sind vielmehr absolut wesenlos: man darf nicht befangen sein in der Realität,

nicht befangen sein in der Erscheinung, nicht befangen sein in Ton, Geruch, Geschmack, Gesicht, Tastbarem, Gedankenobjekten. Um zu dieser vollkommenen Auflösung aller scheinbaren Wirklichkeit zu gelangen, darf auch die Aussage des Nicht-Existierens von keinem Objekt gemacht werden. Denn wenn der Begriff des Nicht-Existierens geltend wäre, so schlosse dies auch ein (wenngleich negatives) Erreichen eines Selbst, eines Lebewesens, einer Person in sich (indem davon eine Aussage gemacht, ihm also ein Kennzeichen — *nimitta* — gegeben würde). Der wahre Bodhisattva aber darf nicht einmal negierend ein Selbst, ein Lebewesen, eine Person, „ergreifen“. Dies muß der Bodhisattva auch auf seine eigene Person anwenden. Darum fragt der Buddha seinen Jünger: „Wie meinst du, Subhūti, denkt ein Śrotāpanna (d. h. ein „in den Strom Gelangter“, Bezeichnung eines Jüngers im ersten Stadium der Unterweisung) wohl also: Durch mich ist das Resultat der Erreichung des Stromes erlangt worden?“ Subhūti antwortet: „Nicht so, Erhabener! Nicht denkt ein zum Strome Gelangter: durch mich ist die Frucht des Erreichens des Stromes erlangt worden. Aus welchem Grunde? Weil nicht er, o Erhabener, irgendwelchen Zustand erreicht hat, indem er ein in den Strom Gelangter heißt. Der Name Śrotāpanna hat nichts mit dem Erreichen von Anschaulichem, Hörbaren, Riechbaren, Schmeckbaren, Berührbaren zu tun.“ Und weiter, indem ähnlich über andere Kategorien von Jüngern, schließlich über den Arhant, die höchste Stufe, gesprochen wird, heißt es: „Wenn, o Erhabener, ein Arhant also dächte: Durch mich selbst ist die Arhantwürde erreicht, so wäre bei ihm Erfassen eines Selbst, Erfassen eines Wesens, Erfassen eines Lebenden, Erfassen einer Person⁴²⁹.“

Um diesen eigenartigen Standpunkt für alle Objekte, auch für die Lehre des Buddha selbst, festzuhalten, wird von dem Inhalt dieser Lehre behauptet, daß er ebensogut negativ wie positiv formuliert werden könne, daß also der Buddha das und das gelehrt und zugleich nicht gelehrt habe. „Wer immer, Subhūti, sagen würde, daß durch den Tathāgata, den Würdigen, den vollkommen Erleuchteten, die unübertroffene, vollkommene Erleuchtung erweckt worden wäre, der würde Unwahres reden, der würde, Subhūti, mit Unwahrem, das er gelernt, über mich reden. Aus welchem Grunde? Nicht existiert, o Subhūti, irgendwelches Objekt, das durch den Tathāgata zur unübertroffenen, vollkommenen Erleuchtung erweckt wor-

den wäre. Und in der Lehre, Subhūti, die durch den Tathāgata erweckt oder gezeigt wurde, da ist nicht Wahres, nicht Falsches¹³⁰.“ Dementsprechend wird von verschiedenen Aussagen der Lehre des Buddha gesagt, daß er mit der und der Position zugleich ihre Negation verkündigt habe, Ja und Nein in derselben Beziehung. Die Begriffe Wahres und Falsches sind überwunden. „Die zweiunddreißig Merkmale eines großen Mannes, die von dem Tathāgata verkündet sind (Zeichen, an denen der Buddha zu erkennen sei), die sind als Nicht-Merkmale verkündet. Deshalb werden sie die zweiunddreißig Merkmale eines großen Mannes genannt⁴³¹.“ Und so auch von andern Inhalten der buddhistischen Lehre, Verdienstesvorrat, Buddha-Eigenschaften, irgendeinem Objekt. Alles das ist wahr und falsch zugleich, existiert als solches und existiert nicht als solches, d. h. die Kategorien von Existenz und Nichtexistenz, von Wahren und Falschem sind darauf nicht anwendbar. Selbst an der „Vollkommenheit der Erkenntnis“, eben der Lehre der Prajñā pāramitā, die den besonderen Besitz der Mādhyamikas ausmacht, gilt derselbe Satz: „Die Vollkommenheit der Erkenntnis, die von dem Erhabenen verkündet ist, die ist eben als Nicht-vollkommenheit der Erkenntnis verkündet. Deshalb heißt sie Vollkommenheit der Erkenntnis. Wie meinst du nun, Subhūti, existiert irgendwelches Objekt, das durch den Erhabenen verkündet wäre?“ Subhūti erwiderte: „Nicht so, Erhabener! Nicht existiert irgendwelches Objekt, das durch den Erhabenen verkündet wäre⁴³².“ Oder, um noch eine bezeichnende hierher gehörige Äußerung anzuführen: „Deshalb denn, o Subhūti, soll ein Bodhisattva Mahāsattva allen Begriff fernhalten und zur unübertroffenen vollkommenen Erleuchtung den Gedanken erwecken. Nicht auf Erscheinung begründete Gedanken soll er hervorrufen, nicht auf Töne, Gerüche, Geschmäcke, Tastbares, gedankliche Objekte begründete Gedanken soll er hervorrufen, nicht auf Objekte begründete Gedanken soll er hervorrufen. Aus welchem Grunde? Was begründet ist, das ist eben nicht begründet⁴³³.“

In dieser Weise wird die Lehre von der „Leerheit“ den Chinesen verkündet, breit und weitschweifig, ähnliche Wendungen wiederholend und parallele Aussagen, die mit einem Worte abzumachen gewesen wären, in ihrer ganzen Ausführlichkeit hintereinander reihend. Eine ermüdende und unfruchtbare Lektüre, zumal da einem immer wieder zum Bewußtsein kommt, daß eine derart auf die Spitze getriebene Illusionslehre sich

schließlich doch mit keinem Ausdruck genug tun kann und sich in jeder Formulierung und jedem Begriffe, den sie anwendet, eigentlich wieder verstrickt und verfängt. Aber trotz alledem ist wohl nicht zu leugnen, daß diese Art von Philosophie den chinesischen Geist in gewisser Richtung erzog und schärfer denken lehrte. Gewisse Grundfragen der Metaphysik, wie die nach Sein und Werden, nach Phänomen und Wesen, nach dem Selbst, nach dem Objekt, wurden hier schärfer ins Auge gefaßt, als man es bisher gewohnt war. Ferner wurden dem Chinesen durch die Beschäftigung mit dieser Philosophie allerlei Einteilungen und Kategorien, besonders psychologischer Art, geläufig, nach denen der Buddhist seine Untersuchungen anzustellen gewohnt war, z. B. die Einteilung des menschlichen Wesens in die fünf „Gruppen“ (*skandha*), nämlich Körperlichkeit, Empfindung, Vorstellung, Gestaltung, Bewußtsein, oder die Kategorien der sechs Sinneswahrnehmungen, der sechs Prädikate, der sechs Vollkommenheiten (*pāramitā*) u. ä. m. Daß hiermit eine schulmäßige Regelung des Denkens erreicht werden konnte, ist klar. Freilich fragt es sich, — wenn man die Abstraktheit und die ganz und gar in technische Ausdrücke gekleidete Redeweise der Prajñā-pāramitā-Literatur erwägt, deren Lektüre dem Gelehrten von heute beträchtliche Schwierigkeiten macht⁴³⁴, — wieviele Chinesen jener ersten Jahrhunderte des chinesischen Buddhismus überhaupt imstande gewesen sein mögen, sich ein Verständnis dieser Texte zu erwerben. —

Gewissermaßen ein entwickelteres Stadium der Theorie von der Leerheit finden wir in den Schriften des Nāgārjuna. Dieser hervorragende Denker, dessen chinesischer Name Lung schu ist, war der vierzehnte sogenannte Patriarch und gehörte dem zweiten und dritten nachchristlichen Jahrhundert an. Er soll erst spät mit dem Mahāyāna bekannt geworden sein, das er dann mit großem Erfolg verteidigte und, vor allem in Südindien, ausbreitete. Sein wichtigstes Werk, das zur Grundlage der Mādhyamika-Schule wurde, war das von Kumārajīva übersetzte „Tschung lön“ (*Mādhyamika-śāstra*)⁴³⁵. Hier wird die Leerheit des Daseins nicht einfach behauptet, sondern sie soll erwiesen werden. Denn, sagt der Verfasser im Eingang, „nach dem Nirvāṇa des Buddha, nach fünfhundert Jahren im nur nachgeahmten Dharma, nachdem der Menschen Sinn allmählich stumpf geworden ist, — — — erkennen sie nicht des Buddha Sinn und haften nur am Wort und Schriftzeichen. Die im

Mahāyāna-dharma gelehrte absolute Leerheit hörend, erkennen sie nicht den Grund der Leerheit⁴³⁶. Dem will Nāgārjuna abhelfen. Sein Thema bezeichnet er mit einem vorangesetzten Verse dahin:

Ohne Entstehen, auch ohne Vergehen, nicht ewig, auch nicht abgeschnitten,

Nicht Eines, auch nicht verschieden, ohne Kommen, auch ohne Gehen, —

Wer so das abhängige Entstehen lehren kann, das stille Erlöschen der Entfaltung,

Vor ihm, dem Erleuchteten, beuge ich das Haupt, dem Besten der Lehrenden.

Acht Prädikate der Dinge werden hier abgewiesen: daß sie entstanden sind, daß sie vergänglich sind, daß sie ewig, daß sie endlich sind, daß sie einheitlich, daß sie verschieden sind, daß sie kommen, daß sie gehen. Wenn in diesen acht Richtungen die verkehrten Ansichten von den Objekten widerlegt sind, dann, sagt der Verfasser, ist über alle Objekte das Nötige gesagt und der richtige Standpunkt gewonnen. Er sucht nun alle jene einander entgegengesetzten Aussagen zu erweisen, und zwar aus dem Augenschein. Der Augenschein lehrt uns, daß die Dinge nicht entstehen. Denn etwa Korn, das heute wächst, muß von Beginn des Kalpa (oder, wie wir sagen würden, von Urbeginn her) als existierend gedacht werden. „Wenn ohne das Korn zu Beginn des Kalpa das jetzige Korn zu erreichen wäre, dann könnte ein Entstehen sein; aber tatsächlich ist es nicht so. Daher gibt es kein Entstehen.“ Ähnlich wird das Nichtvernichtetwerden bewiesen. Der Augenschein widerlegt es. Korn, das im Urbeginn war, ist auch jetzt noch da, besteht immer fort. Also gibt es kein Vergehen. Weiter wird aus dem Augenschein das Nichtsein des ewigen Existierens bewiesen: denn zur Zeit des Keimens von Korn wird der keimende Samen als solcher verändert und vernichtet, ist also nicht ewig. Aber ebensowenig ist ein „Abschneiden“, Aufhören. Das Korn setzt im Sproß sein Existieren fort. Ferner kann man aus dem Augenschein abnehmen, daß die Dinge nicht Eines sind: denn das Korn ist nicht sein Sproß, und der Sproß ist nicht das Korn. Aber umgekehrt zeigt auch der Augenschein, daß im Grunde keine Verschiedenheit ist: denn der Vorgang, welcher am Korn den Keim, den Stengel, das Blatt hervorbringt, ist derselbe, der am Baum den Baumsproß, den Baumstamm, das Baum-

blatt hervorbringt. Weiter kann man von einem Kommen, einem Neueintreten in der Welt nicht reden: der Augenschein lehrt, daß der neue Sproß nicht in dem Samen drin steckt, so daß er aus ihm heraustreten, kommen könnte, so wie ein Vogel aus einem Baum hervorfliegt. Aber es gibt auch kein Weggehen. „Wenn ein Weggehen wäre, so würde man sehen, wie der Sproß durch das Korn weggeht, so wie eine Schlange durch ihr Loch weggeht. Aber tatsächlich ist das nicht so.“

Hiermit erklärt sich jedoch der zu Belehrende noch nicht zufrieden. Er wünscht eingehender über die Fragen des Nichtentstehens, des Nichtvergehens usw. belehrt zu werden. So breitet denn Nāgārjuna den Inhalt seiner Lehre in einer Reihe von Sätzen, die er näher erläutert, vor dem Zuhörer aus. Um die Argumentationsweise näher kennenzulernen, wollen wir den ersten Satz und seine Erläuterung hier anführen. Der Satz lautet: „Die Dharmas (Objekte) entstehen nicht von selbst, auch nicht aus anderem, nicht aus beidem, nicht grundlos; deshalb wird Nichtentstehen erkannt⁴³⁷.“ Dieser Satz wird also erläutert: „Nicht von selbst“: die Dinge entstehen nicht durch ihr eigenes Wesen, sondern sie warten die Bedingungen ab, Ferner: wenn ein Von-selbst-Entstehen wäre, so hätte ein Dharma zwei Wesenheiten, erstens das Entstehen, zweitens das Entstehenlassen. Wenn ohne die übrigen Bedingungen etwas aus sich selbst entstände, so hätte es keinen Grund und keine Bedingung. Auch hätte das Entstehen dann ein weiteres Entstehen, — das Entstehen wäre dann unerschöpflich. Da von selbst Entstehen nicht ist, ist auch nicht Entstehen von anderem. Weshalb? Weil „selbst“ ist, ist „anderes“. Wenn kein Entstehen von selbst ist, auch kein Entstehen aus anderem ist, so ist das Entstehen aus beiden zusammen mit zwei Fehlern behaftet, weil es (zugleich) von selbst entsteht und aus anderem entsteht. Wenn aber ohne Grund alle Dinge sind, so bedeutet das: sie sind ewig. Diese Sache ist nicht richtig. Ist kein Grund, so ist keine Folge. — Nehmen wir noch einen andern Satz nebst Erläuterung. Der Satz ist dieser: „Der Wirkungen vorheriges Sein und Nichtsein in den Bedingungen: beides ist nicht möglich. Wenn sie vorher nicht sind, wozu gibt es dann Bedingungen? wenn sie vorher schon sind, wozu braucht man dann Bedingungen?“⁴³⁸ Erläuterung: In den Bedingungen ist vorher weder die Wirkung noch keine Wirkung. Wenn vorher schon die Wirkung ist, so heißt es nicht „Bedingung“, da die Wirkung vorher schon da ist. Wenn die Wirkung vorher nicht ist, auch

dann heißt es nicht „Bedingung“, weil sie die übrigen Dinge nicht hervorbringt. — So durchspürt die Dialektik hier die schwachen Seiten aller Positionen, welche in Beziehung auf jene sicherlich für uns rätselhaften Grundbegriffe wie Werden und Vergehen, Entstehung und Ursache u. dgl. eingenommen werden können, und kommt auf diesem Wege zu dem Schlusse, daß alle Aussagen irgendwelcher Art irrig sind und allein der radikale Illusionismus übrig bleibt. Dieses Verfahren wird (in 27 Abschnitten) nach den verschiedensten Richtungen hin verfolgt und auf alle möglichen Fragen der buddhistischen Dogmatik und Philosophie angewendet, darunter auf so wichtige wie die Fragen nach Raum, Zeit, Kausalität. Doch tragen die Untersuchungen schließlich für die wirkliche Ergründung solcher Probleme nichts bei, da Nāgārjuna bei seinem Nachweis der Relativität aller empirischen Erkenntnis rein formell verfährt und nur immer wieder auf ähnliche Weise die innere Unhaltbarkeit der einen wie der andern Stellung zu jenen Fragen nachweist. Dabei ist jedoch die Argumentation, die nach den Kunstregeln der indischen Diskussionslehre vorgeht, als Schulung des Denkens bis zu einem gewissen Grade unzweifelhaft wertvoll gewesen.

Das Ansehn des Nāgārjuna im chinesischen Buddhismus war sehr groß. Man stellte ihn fast dem Buddha selbst gleich. Im chinesischen Kanon finden sich 24 Werke, die auf ihn zurückgeführt werden, wenn auch eine Anzahl davon wohl ohne historischen Grund. Nicht nur die San lön tsung leitete ihren Ursprung von ihm ab und legte seine Schriften ihren Lehren zugrunde, sondern auch die Schule vom T'ien t'ai und die Schule des Reinen Landes suchten Verbindung mit ihm und studierten seine Schriften. Die letztgenannte Schule, die neben ihrer oben dargelegten religiösen Tendenz auch die philosophische Gedankenrichtung nicht vernachlässigte, stützte sich bei dieser vor allem auf das Schi örh mên lön (Dvādaśa nikāya śāstra) des Nāgārjuna, die dritte der Grundschriften der San-lön-Schule.

Nebenbei sei bemerkt, daß in dem Zeitraum, welchen wir hier behandeln, auch ein Werk in das Chinesische übertragen und den Chinesen geläufig geworden ist, das, an sich zwar älter als die philosophische Mādhyamika-Literatur, doch einen verwandten Standpunkt einnimmt, gleichsam auf dem Wege zu der Erkenntnistheorie der Mādhyamikas sich befindet und seine Auffassungen in einer allgemein eingänglichen und an-

schaulichen Weise darstellt, die es sehr populär machte. Das ist das Werk „Milinda pañha“, d. h. „die Fragen des Milinda“. Es enthält die Erörterungen eines Gespräches zwischen dem König Menander, dem Herrscher eines griechisch-indischen Reiches im Nordwesten Indiens, der ungefähr 125—95 vor Christo regiert hat, und auf der andern Seite dem Weisen Nāgasena, der die buddhistische Erkenntnistheorie vertritt. Das Werk ist während der östlichen Tchin-Dynastie (317—420) durch einen unbekannten Uebersetzer ins Chinesische übertragen⁴³⁹. Sein Text stimmt nicht überein mit dem indischen, sondern ist ursprünglicher und kürzer⁴⁴⁰.

Die Dialektik des Nāgārjuna hatte die Gesamtheit des Existierenden in einen Negativismus versenkt, der nur noch Leerheit kannte. Die Leerheit machte, wie wir gesehen haben, auch vor dem Buddha und seiner Verkündigung nicht Halt. Auch der Tathāgata, auch die vier edlen Wahrheiten, auch das Karma, auch die Bemühungen um die „Buddhafrucht“, auch die Mönchsgemeinde und ihre Institutionen, auch das Studium und die Belehrung, — alles ist leer. Und ist das dann nicht ein Vernichtungsurteil? Welchen Wert hat dann noch die Lehre des Buddha? Darauf gaben die Mādhyamikas die Antwort, daß die gewöhnlich so genannte Lehre des Buddha samt all ihren Einrichtungen, Weisungen und Schriften nichts weiter als eine Anpassung an die blinde Menge, ein Stück des Blendwerks dieser Welt, daß dagegen der wahre Buddhismus nichts weiter als eine rein innerliche Haltung des Menschen sei, jene Haltung nämlich, bei der man den Blick der *prajñā-pāramitā*, der vollkommenen Erkenntnis, erreicht habe.

Diese Fährte nun nahm Bodhidharma, der nach China übergesiedelte achtundzwanzigste Patriarch, auf und formte danach die von ihm gegründete Meditationsschule. Man betont gewöhnlich, daß er das Studium von Schriften und das Ausdrücken der Lehre in Schriften verwarf, dagegen auf das Innere des Menschen als alleinigen Quell der rechten Erkenntnis hinwies. Das tat er ohne Zweifel. Man versteht aber diese Haltung nur richtig, wenn man sie im Zusammenhang der Mādhyamika-Auffassung betrachtet, die wir soeben andeuteten. Der wahre Buddhismus ist etwas ganz anderes als der sogenannte äußerliche Betrieb, dessen Grundlage heilige Schriften und Studium ihrer Lehren ist. Indem Bodhidharma von den heiligen Schriften abrückt, will er von dem ganzen „kirchlichen“ Buddhismus, diesem Bestandteil der verzauberten Welt, abrücken. Damit

hat wirklicher Buddhismus nichts mehr zu tun. Das ist der Sinn jener viel erwähnten Erzählung vom Zusammentreffen des Bodhidharma mit dem Kaiser Liang Wu Ti⁴⁴¹. Dieser hatte in seiner großen Verehrung für den Buddhismus den aus Indien nach Kanton gekommenen Patriarchen eingeladen, ihn an seinem Hof in Nanking zu besuchen. Bodhidharma erschien, und der Kaiser hielt ein Gespräch mit ihm, bei welchem die beiden Arten der Lehrauffassung hart zusammenstießen. Der Kaiser sagt: „Seit meiner Thronbesteigung habe ich unablässig Tempel erbaut, heilige Schriften herstellen lassen, neuen Mönchen Erlaubnis zum Eintritt in die Klöster gegeben. Wieviel Verdienst mag ich mir dadurch erworben haben?“ Die Antwort lautet: „Gar keins.“ Der Kaiser fragt: „Warum kein Verdienst?“ Bodhidharma erwidert: „All dergleichen ist nur die wertlose Wirkung einer unvollkommenen, in sich nicht Bestand habenden Ursache. Es ist der Schatten, der dem Gegenstand folgt, und ist ohne wirkliches Sein.“ Der Kaiser erkundigt sich weiter: „Was ist denn wahres Verdienst?“ Der Patriarch erwidert: „Es besteht in Reinheit und Erleuchtung, Tiefe und Vollkommenheit, es besteht darin, daß man, umgeben von Leere und Stille, in Denken versunken ist. Dergleichen Verdienst läßt sich durch weltliche Mittel nicht erwerben.“ Der Kaiser, wohl unsicher über den Sinn des Gehörten, stellt eine andere Frage: „Welches ist die wichtigste der heiligen Lehren?“ Wieder bekommt er sofort etwas auf den Mund: „In einer Welt, die völlig leer ist, kann man nichts heilig nennen.“ Der Kaiser, verwirrt und unwillig, ruft: „Wer ist es, der mir so entgegnet?“ Bodhidharma, seine Lehre von der Leerheit auch in dieser Antwort festhaltend, sagt: „Ich weiß es nicht.“ Eine positive Aussage über die Phänomene des Zauberspiels der Welt ist eben nicht zu geben, auch nicht in bezug auf die eigene Person. — Der Kaiser vermochte die Gedanken des Gastes nicht zu fassen, und dieser verließ den Hof wieder, überschritt den Yangtse (auf einem Bambuszweig, sagt die Legende, der ihm als Fahrzeug diente) und begab sich in die Gegend von Loyang, um dort seinem Buddhismus zu leben.

Deutlich spricht sich in diesem Berichte aus, daß Bodhidharma als den wahren Buddhismus das Erfassen der Leerheit ansah. Dies Erfassen aber war ein rein innerlicher Vorgang, dessen Besonderheit mit Worten nicht wiedergegeben, sondern nur still erlebt werden konnte. Das spiegelt sich in einer andern

kleinen Geschichte wieder. Bodhidharma habe einst, um seine Schüler zu prüfen, gefragt, warum sie sich über ihr religiöses Erlebnis nicht aussprechen. Einer erwidert, sein religiöses Erleben sei von formulierten Worten nicht abhängig, wenn es auch mit ihnen (in Unterweisung) zusammenhänge. Der Meister erklärt, dieser Jünger habe seine Haut (ein oberflächliches Verständnis). Eine zweite Antwort, die einer Nonne, lautet, das im religiösen Erleben Geschaute sei wie ein Paradies, schwinde aber sofort wieder hin, so daß es sich nicht äußern lasse. Bodhidharma urteilt, diese Nonne habe sein Fleisch. Ein dritter sagt, da alles Existierende nur Scheindasein habe, so sei der Inhalt seines Erlebens, in Worte gefaßt, eben auch Schein und Leerheit. Ihm billigt der Meister zu, daß er seine Knochen habe. Ein vierter aber tritt, anstatt zu antworten, in verehrender Haltung vor den Meister hin und verharret in Schweigen. Diesen charakterisiert der Patriarch mit den Worten: „Du hast mein Mark“, d. h. meine tiefste Wesensart. Ihn bestimmte er dann weiterhin auch zu seinem Nachfolger im Patriarchat⁴⁴².

Man hat den Bodhidharma wohl den Mystiker des chinesischen Buddhismus genannt⁴³², und sicher hat er etwas vom Mystiker, insofern sein eigentlicher Besitz etwas so tief Innerliches und so stark Subjektives ist, daß er nicht äußerlich darstellbar und ausdrückbar ist. Der Schüler des Bodhidharma, der innerlich zum Verständnis gekommen ist, bemerkt zu seinem Resultat: „In demselben Augenblicke, da du es aussprichst, ist es ein Etwas (oder ein Nichts), und damit triffst du vorbei“, ganz ähnlich wie die muhammedanische Mystik es (bei Ġazālī) in dem hübschen Bilde ausdrückt: „Ein heiliger Mann wollte für seinen Freund Blumen aus seinem Frühlingsgarten mitbringen; er füllte seine Schürze, war aber vom Dufte so berauscht, daß ihm die Schürze entglitt, ehe er den Garten verließ.“ Der Mystiker kann rein Erlebtes nicht in Worte fassen. Aber man darf bei Bodhidharma doch den Unterschied nicht vergessen, daß das innere Erlebnis für ihn eine ganz bestimmte Richtung und einen fest beschränkten Inhalt hat, nämlich die Leerheit, den Kernsatz der *praññā-pāramitā*. Das wird oft unbeachtet gelassen. Die Schule des Bodhidharma wird auch die Meditationsschule genannt, und viele verstehen das Wort dahin, daß Bodhidharma der Meditation wieder ihren gebührenden Platz an erster Stelle gegeben habe, wie der Buddha selbst es gelehrt. So liegt die Sache aber nicht. Der chinesische Ge-

lehrte Yang Wên hui in seiner Abhandlung über die Schulen des chinesischen Buddhismus⁴⁴⁴ bemerkt zur Meditationschule: „Die richtige Bedeutung (des Ausdrucks Meditation) hat aber nicht Bezug auf die Meditation, die die fünfte *pāramitā* ist, sondern auf die sechste Stufe der *prajñāpāramitā*.“ Die *pāramitā* waren nämlich in der buddhistischen Dogmatik eine Anzahl von Heilmitteln (ursprünglich sechs, später zu zehn erweitert) besonderen Wertes, unter denen als fünftes die Meditation (*dhyanapāramitā*) genannt wird. Das war die allgemein im Buddhismus von Anfang an geübte Meditation oder Konzentration (Kontemplation), deren Methoden sehr mannigfaltig waren. Diese aber ist bei Bodhidharma nicht gemeint. Er führt vielmehr eine besondere Meditation für seine Schule ein, deren Objekt die *prajñā*, die Weisheit, ist, die in der Aufzählung der *pāramitā* die sechste Stelle einnimmt. Diese *prajñā* war nach der Schule der Mādhyamikas eben die Leerheit, *śūnyatā*. Bodhidharma nun wies seine Jünger auf besondere Meditationen hin, welche die Leerheit zum Gegenstande hatten. Nur auf dem Wege dieser Meditationen erreichten sie das Erleben der Leerheit, dieser Vollkommenheit der Weisheit, und nur in der Meditation besaßen sie diesen unaussprechlichen und unbeschreiblichen Schatz. Ueber ihn konnte man nur schweigen, konnte nur schweigend, vielleicht mit symbolischem Zeichen, dem, der ihn gleichfalls aus eigenem Erleben kannte, davon Zeugnis geben. Im Grunde mußte bei der Erreichung dieses Zieles der Jünger selbst die Hauptsache tun. Er mußte, über die Natur der Dinge und seiner selbst meditierend, jenen eigenartigen Zustand gewinnen, in welchem die Leerheit der Dinge in voller Sicherheit und Deutlichkeit erfaßt war. Viele drangen natürlich nicht bis dahin vor, da es sich offenbar um einen besonderen psychischen (oder parapsychischen) Prozeß handelte, für den nur Wenige Anlage besaßen. Und selbst diese mußten, wie uns bezeugt wird, oft jahrelang darum ringen.

4. WEITERE SCHULBILDUNGEN BIS ZUM ACHTEN JAHRHUNDERT

Die Zerrissenheit Chinas führte im Laufe des sechsten Jahrhunderts zu solcher Entartung und Erschöpfung der kleinen Reiche, daß es schließlich einem leidlich energischen Fürsten,

Wên Ti (oder Kao Tsu) von Sui, ohne besondere Mühe gelang, wieder eine einheitliche Herrschaft über ganz China aufzurichten (589). Zwar dauerte diese Sui-Dynastie nur 28 Jahre und drohte wieder in allgemeinen Aufruhr und blutige Vielherrschaft auszulaufen, als sich 618 in der Person des Herzogs Li Yüan (von T'ang) ein Mann auf den Thron Chinas schwang, der die beginnende Anarchie zu meistern wußte und als Kaiser Kao Tsu die langdauernde (618—907) und ruhmvolle T'ang-Dynastie heraufführte.

Die Stellung der Regierenden zum Buddhismus war während der Sui-Dynastie indifferent; der erste ihrer Herrscher bewies ihm sogar eine gewisse Gunst. Die T'ang-Dynastie dagegen zeigte oft das Bestreben, den Buddhismus zu unterdrücken. Denn mit der Einheitlichkeit des Reiches festigte sich auch wieder der Einfluß des Konfuzianismus, und diese Partei suchte ihrer Abneigung gegen den Buddhismus (zugleich übrigens auch gewöhnlich gegen den Taoismus) bei jeder Gelegenheit Luft zu machen. Gleich im Beginn der T'ang-Dynastie treten zwei eifrige Bekämpfer des Buddhismus aus den Reihen der Konfuzianer hervor, nämlich Fu Yi, der zuerst 624 n. Chr. und dann noch verschiedentlich dem Kaiser Beschwerdeschriften gegen die Buddhisten einreichte, und Yao Tsch'ung, der 714 denselben Weg beschritt, ferner aber auch durch die bissigen Bemerkungen über fürstliche Begünstiger der fremden Religion, die er in sein Testament aufnahm, viel Aufsehen erregte. Die Folge der Eingabe des Fu Yi war zunächst scheinbar vernichtend, denn der Kaiser Kao Tsu hob im Jahre 626 die buddhistische sowohl wie die taoistische Religion auf. Aber schon im nächsten Monat wurde diese Aufhebung näher bestimmt als eine Beschränkung und Ueberwachung der bestehenden Klöster, damit die Motive des geistlichen Lebens nicht weltlicher Art werden möchten. Und selbst von diesen Maßregeln kam man bald wieder zurück und gab dem Buddhismus wie dem Taoismus die frühere Freiheit wieder. Etwas mehr Wirkung hatte neunzig Jahre später die Eingabe des Yao Tsch'ung. Sie veranlaßte den damaligen Kaiser, die Zustände in den Klöstern durch Beamte genauer zu untersuchen, und das Resultat war, daß über 12 000 Klosterinsassen gezwungen wurden, ins Weltleben zurückzukehren. Es blieb die Politik der T'ang-Kaiser in der folgenden Zeit, den Buddhismus zwar nicht völlig zu beseitigen, aber doch kurz zu halten und streng zu überwachen. Der Eintritt in die Klöster wurde nur einer

bestimmten Anzahl von Menschen gestattet, und man änderte die Höhe der Zahl nach Belieben. Auch die Neugründung von Klöstern unterlag der Genehmigung der Regierung, und diese wurde oft versagt. Personen wurden aus den Klosterbewohnern gewählt, die dem Staate für das Treiben innerhalb der Klöster verantwortlich waren. Jedes dritte Jahr hatte die ministerielle Abteilung für geistliche Angelegenheiten eine genaue Schätzung des Bestandes von Mönchen und Nonnen aufzunehmen.

Den strengen Konfuzianern waren solche Maßregeln nicht genügend. Sie haßten und verachteten den ganzen Buddhismus, hielten ihn für die Ursache so vielen Unglücks im chinesischen Staate und suchten die Kaiser immer mehr gegen ihn scharf zu machen. Der berühmteste Bekämpfer war der Gelehrte und hohe Beamte Han Yü. Er reichte 819 eine heftige Anklage gegen die verhaßte Religion ein, veranlaßt durch eine vom Kaiser selbst anbefohlene feierliche Prozession, in der eine Reliquie (ein Fingerknöchel des Buddha) aus einem Kloster in den kaiserlichen Palast getragen werden sollte. Han Yü läßt die Geschichte Revue passieren, um zu zeigen, daß der Buddhismus seinen Verehrern immer nur Unglück gebracht hat. Er ruft die gesamte Vernunft gegen den Aberglauben in die Schranken und erlaubt sich gegen seinen kaiserlichen Herrn eine starke Sprache. Seine Gedenkschrift ist bei den Konfuzianern als ein Glanzstück bis auf diesen Tag in Erinnerung geblieben. Doch übte sie auf den damaligen Kaiser keine andere Wirkung aus, als daß er den Verfasser vom Hofe verbannte und an die ferne Südgrenze des Reichs als Gouverneur verschickte⁴³⁴. Bald danach jedoch, unter den Kaisern Wên Tsung (827—840) und Wu Tsung (841—46), wurde die Erregung gegen die Buddhisten größer und führte 844 zu einer sehr blutigen Verfolgung, die darauf zielte, die Religion völlig auszurotten. Diese Verfolgung hat dem chinesischen Buddhismus tiefe Wunden geschlagen, von denen er sich nur langsam erholte.

Obwohl so, äußerlich angesehen, die buddhistische Religion unter den T'ang-Herrschern viel zu kämpfen hatte, ist ihre Erstarkung, innerlich beurteilt, doch in dieser Zeit sehr vorwärts gegangen. Es gab eben neben den Gegnern und Verfolgern auf dem Throne auch manche Begünstiger, es gab zudem unter den Vertretern des Buddhismus große Persönlichkeiten, die die allgemeine Bewunderung herausforderten, und die

geistige Aktivität, mit der man den Gehalt der Lehre bearbeitete, war noch im vollen Zuge.

Eifrig wurden die Pilgerreisen nach Indien betrieben. Man fuhr teils zur See, teils wählte man die zentralasiatischen Landrouten. Ueber die Zahl dieser Reisen kann man sich eine Vorstellung bilden, wenn man hört, daß allein während der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts nicht weniger als 56 derartiger Expeditionen von China und seinen Grenzgebieten her unternommen wurden⁴⁴⁶. Unter allen Pilgern der berühmteste wurde Hsüen Tsang. Geboren 602 in der Provinz Honan wurde er mit 20 Jahren Mönch und machte sich mit 27 Jahren (629) auf die Reise, von der er erst 645 in sein Vaterland zurückkehren sollte. Er verließ China heimlich und gegen das ausdrückliche Gesetz der Regierung, die damals allen Chinesen verboten hatte, die Grenzen zu überschreiten. Aber religiöser Wissensdrang ließ ihn nicht zurückschrecken. Als er nach 16 Jahren zurückkehrte, wurde er von dem Kaiser T'ai Tsung (es war noch derselbe, unter dem er ausgezogen war) zunächst wegen der Ungesetzlichkeit seiner Ausreise zur Rechenschaft gefordert; der Bericht jedoch über sein gewaltiges Unternehmen sowie die wertvollen Resultate, die er mitbrachte (allein 657 buddhistische Schriften, daneben viel kostbare Bildnisse und Reliquien), machten so tiefen Eindruck, daß er nicht nur straflos blieb, sondern vom Kaiser hoch geehrt wurde, unter anderm mit einem Ehrentitel (San tsang, d. h. Kenner des Tripitaka), und den offiziellen Auftrag erhielt, seine Reise ausführlich zu beschreiben. Dieser Bericht ist unsere wertvollste Nachricht über die damaligen Länder Zentralasiens und Indiens nach ihren religiösen Zuständen. Er starb 664. Ein anderer sehr hervorragender gelehrter Reisender dieser Zeit war I Tching (oft I Tsing geschrieben). Geboren 635, früh entflammt durch die Vorbilder des Fa Hsien und Hsüen Tsang, brach er 671 nach Indien auf, wählte aber den Seeweg über Kanton und Sumatra. Er kehrte nach 24 Jahren (695) zurück, nachdem er an manchen Orten seiner Studien halber jahrelang verweilt hatte. Auch er brachte eine Fülle wertvoller Literatur heim⁴⁴⁷.

Hand in Hand mit solchen Reisen ging ein gründliches Studium der indischen Sprachen und eine reiche Uebersetzerarbeit. Unter den Uebersetzern treten jetzt mehr und mehr Chinesen in den Vordergrund, die sich ihre Kenntniss des Sanskrit an den Quellen selbst geholt hatten. So vor allem

die zwei genannten großen Forscher Hsüen Tsang und I Tching. Von ersterem enthält der chinesische Kanon heute noch 75 Werke, von letzterem 56. Daneben stehen freilich auch immer noch zahlreiche ausländische Uebersetzer, meist aus Indien eingewandert, unter ihnen der fruchtbarste Amoghavajra (oft mit chinesischer Uebersetzung des Namens Pu k'ung genannt), dem der Kanon 108 Werke verdankt.

Das rege innere Leben des chinesischen Buddhismus tritt vor allem in der Fortentwicklung der Lehrrichtungen zutage. Zu den früher genannten Schulen, unter denen die des Reinen Landes, die der Meditation und die vom T'ien t'ai schan immer festere Wurzeln schlagen, kommen noch mancherlei andere. Da ist zunächst die Schule des Kośa-śāstra zu nennen (chin.: Tchü schê tsung). Sie gründete sich auf ein Werk des Vasubandhu, über dessen Weltanschauung wir bald näher zu reden haben werden, das Abhidharma-kośa-śāstra⁴⁴⁸. Die Lehre jenes Mannes wird angedeutet in einem andern Namen, den diese Schule auch führt: Schule der Wirklichkeit. Worauf diese Wirklichkeit sich bezieht, werden wir weiter unten erörtern. Die erste Uebersetzung von Vasubandhus grundlegendem Werke verfaßte der Inder Paramārtha, der im Jahre 548 nach Nanking kam und bis 569 literarisch tätig war. Doch ist diese Uebersetzung später verloren gegangen. Neu übersetzte das Buch dann Hsüen Tsang, und zwei Schüler von ihm kommentierten es. Die Schule des Kośa-śāstra gilt als hīnayānisch. Der Standpunkt des Vasubandhu näherte sich, wie wir später sehen werden, dem Hīnayāna wieder mehr als die Mādhyamikas es getan hatten. Doch wird oft von ihm hervorgehoben, daß er weder dem Hīnayāna noch dem Mahāyāna einseitig zugetan, sondern ein kluger Eklektiker war. In China hat die Kośa-śāstra-Schule ihre Bedeutung schon bald verloren, während sie in Japan, wohin Schüler des Hsüen Tsang sie im Jahre 658 übertrugen, bis zur Gegenwart Bestand behalten hat.

Eine weitere wichtige Schule, welche in dieser Zeit aufblühte, war die Hsien-schou-Schule, benannt nach einem Abschnitte des Avatamsaka sūtra⁴⁴⁹ (chinesisch Hua yen tching, weshalb die Schule auch die Hua yen tsung heißt). Ihr chinesischer Begründer war der Mönch Tu Fa schun, der im Jahre 640 starb. Er lehrte eine besondere Meditationsweise, die sich auf jenes Sūtra stützte, unterschied außerdem fünf verschiedene Lehrfassungen des Buddha, die der verschiedenen

Aufnahmefähigkeit der Hörer entsprochen hätten, und die auf die verschiedenen Zeiten des Lebens des Buddha verteilt wurden. Die Verkündigung des Avatamsaka sūtra ist unter ihnen die erste (eigentlich die den fünf vorangehende) gewesen, darum also die Wurzel aller andern Lehren. — Als ein Vorläufer der Hsien-schou-Schule ist die Ti lön tsung (Bhūmiśāstra-Schule) zu betrachten⁴⁵⁰.

Unter dem Einflusse von Hsüen Tsang, wenn er auch nicht direkt als Begründer angesehen wird, entstand die Schule von Tzī ên. Letzteres (Tzī ên szī) war der Name des Klosters, in welchem der große Reisende nach seiner Rückkehr (649) seinen Wohnsitz nahm, so daß in dem Namen der Schule die Beziehung auf ihn festgehalten wird⁴⁵¹. Eine andere Bezeichnung, welche auf den später darzulegenden philosophischen Standpunkt hinweist, ist „Schule der Eigenschaften der Objekte“ (Fa hsiang tsung). Bei seinem Aufenthalt in Indien hatte Hsüen Tsang die Freundschaft und Unterweisung des Śīlabhadra, der Abt des Nālandā-Klosters war, genossen und dessen Lehren tief in sich aufgenommen. Als er wieder in der Heimat weilte, gab er diese Unterweisung weiter an seine Schüler und übersetzte mehrere Schriften, die zur Grundlage dienen sollten; andere ähnliche wurden durch Geistesverwandte übersetzt. Daraus ging die Tzī-ên-Schule hervor. Als ihr erstes Haupt wird K'uei tchi genannt, ein besonders begabter Schüler des Hsüen Tsang, der als Träger der mündlichen Unterweisung des letzteren galt.

Durch eingewanderte Inder, nämlich Subhakarasiṃha (chines. Schan wu wei), Vajrabodhi (chines. Tchin kang tschī) und Amoghavajra (chines. Pu k'ung) wurde im Anfang des achten Jahrhunderts die letzte, entartete Bildung des indischen Mahāyāna, nämlich die sog. Schule der Geheimnisse, die Ma n t r a - S c h u l e (chines. Mi tsung) nach China verpflanzt. Sie wird auch Yogaschule genannt. In ihr wurde die Lehre der Yogaphilosophie einseitig ins Zaubershafte umgebildet. Sie hat für die chinesische Philosophie an sich wenig Bedeutung, ist aber als Kehrseite der Lehre des Vasubandhu und seiner Genossen interessant und wird uns als solche zu beschäftigen haben.

Erwähnt werden muß schließlich noch die Vinaya-Schule (Lü tsung), die von Tao Hsüen (595—667) begründet ist. In ihr steht allerdings keine besondere Ausprägung philosophischer Gedanken vor uns, sondern eine Richtung, die

praktische Ziele im Auge hatte. Man wollte die Grundlage aller tieferen buddhistischen Bestrebungen erneuern und kräftigen, nämlich die Regeln mönchischer Zucht und Willensbeherrschung. Die Schule hat sich durch die Jahrhunderte hin gehalten und besteht noch heute.

Wenn wir uns nun die philosophischen Ideen, die in den vorgenannten Schulen dieses Zeitraumes Geltung bekamen, vergegenwärtigen wollen, so müssen wir in der Zeit etwas zurückgehen. Denn diese Ideen, obwohl sie erst jetzt, während der Sui- und T'ang-Dynastie, infolge von allerlei damals entstandenen Uebersetzungen die Geister in China zu bewegen anfangen, waren doch in ihrem Heimatlande Indien schon älter.

Im vierten Jahrhundert nach Christo (vielleicht auch in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts) lebten im nordwestlichen Vorderindien (im heutigen Peshawar) drei Brüder V a s u b a n d h u , Söhne eines Brahmanen und Gelehrte von hohem Rang. Den jüngsten von ihnen, der sich literarisch nicht betätigt hat, können wir beiseite lassen. Die beiden älteren dagegen wurden Begründer und Führer einer philosophischen Schule, die uns hier näher angeht. Den älteren dieser beiden pflegt man mit seinem Beinamen Asaṅga (auch Āryāsaṅga) zu nennen im Unterschiede von seinem einfach Vasubandhu genannten Bruder. Die Schule, welche Asaṅga und Vasubandhu ins Leben gerufen haben, führte nach ihrer Lehrrichtung den Namen „Vijñānavāda“, d. h. Lehre von der alleinigen Existenz des Geistigen (oder des Bewußtseins); nach ihrer praktischen Seite wurde sie auch „Yogācāra“, d. h. Wandel im Yoga, genannt ⁴⁵².

Die große Frage ist hier wie bei den Mādhyamikas die nach dem Wesen des Existierenden: inwiefern kann ihm wahres Sein zugesprochen werden? Die Mādhyamikas hatten in der Leerheit, dem völlig Illusionären, die letzte Antwort gefunden. Die Schule des Asaṅga und des Vasubandhu entscheidet sich anders. Nach ihr kommt wirkliche Existenz nur einem geistigen Etwas in uns zu, welches die scheinbar objektive Welt außer uns hervorbringt. Die Außenwelt existiert in Wahrheit nicht; sie ist nur ein Gebilde der geistigen Kraft in uns. Diese geistige Kraft wird *ālayavijñāna* genannt, etwa „das aufgespeicherte Bewußtsein“ ⁴⁵³. Denn das, was wir als geistiges Prinzip in uns tragen, ist eine Art Ansammlung von Vorstellungen aus Urzeiten her, eins aus dem andern entstanden und zum andern

gefügt. Wie dies geistige Material eigentlich zustande kommen kann ohne eine Außenwelt, das ist ein verschieden beantwortetes Problem von so intrikater Art, daß wir es hier nicht näher verfolgen können. Genug, ein solches geistiges Etwas ist vorhanden. Es trägt nun in sich eine Art von Keimen, aus denen eine Mannigfaltigkeit von Bildungen hervorgehen kann als Wirkung der Betätigung des Geistes. In diesen Bildungen setzt sich etwas scheinbar Objektives dem Subjekt gegenüber, es entsteht die Vorstellung einer objektiven Welt. Hier tritt die Illusion ein, die begründet ist im „Nichtwissen“, jenem Ausgangspunkte der buddhistischen Entstehungskette der zwölf Glieder. Nichtwissen, Verblendung verführt den Menschen zu der Meinung, daß die Außenwelt einen wirklichen, von uns unabhängigen Bestand habe. So bildet sich dann auch die Vorstellung von einem selbständigen Ich, einer dauernden Seele, als einer Art Gegenstück zu den Objektivitäten um uns her. Das alles aber ist Irrtum, Schein (*Māyā*). Wer durch diesen Schein hindurchdringt, der erkennt, daß die angeblichen Realitäten des Daseins nichts als Vorspiegelung und Traum sind, ein Schatten, ein Echo oder ähnliches. Der Weg zu solcher Erkenntnis hin wird nach dieser Lehre durch drei Stufen verschiedener Einsicht markiert: die unterste ist die eingebildete Einsicht, wobei man durch einen Irrtum, der sich später aufklärt, etwas Verkehrtes wahrnimmt, indem man sich versieht oder verhört; die zweite Stufe ist die Einsicht, welche von anderem abhängig, relativ ist, d. h. ein Erkennen, wobei man die scheinbar konstanten Wissensindrücke des Daseins als letzte, wirkliche Größen nimmt und nicht hinter ihren Schein dringt; die dritte Stufe aber ist die höchste und wahre Einsicht, daß die Existenz der Objekte allesamt nur eine Projektion des Geistigen ist, eine Schöpfung des *ālaya-vijñāna*, durch Unwissenheit zum Range des Wirklichen erhoben.

Aber mit dieser Erkenntnis ist das volle Ziel noch nicht erreicht. Solange man nämlich den *ālayavijñāna* noch individualistisch und partikularistisch auffaßt, steht man unter der verkehrten Herrschaft der Ichvorstellung. Der *ālayavijñāna* ist nicht als ein in sich begrenztes Subjekt zu verstehen, als ein Jemand, der im Verborgenen hinter der Bühne das Spiel des Daseins inszeniert. In Wirklichkeit steht hinter den individualisierten, Subjekt und Objekt unterscheidenden Geistesvorgängen ein nicht differenzierter, einheitlicher, absoluter

Geist. Der ist aber unserem zerlegenden Denken nicht zugänglich. Ihn erreichen wir nur in abnormen Zuständen, die durch die Yoga-Uebungen hervorgerufen werden.

Hier stehen wir an dem Uebergang zu der Praxis der populären Yogaschule. Ohne auf diese Seite der Lehre, die uns weniger angeht, hier ausführlich einzugehen, sei doch soviel dazu bemerkt: Wie immer, wo das Abnorme, das Parapsychische, herangezogen wird, eröffnete sich auch hier ein gefährlicher und dunkler Weg. Die Leidenschaft für das Unbegriffene, vermeintlich Uebernatürliche, Jenseitige, für Zauberkraft und okkulte Fähigkeiten wurde entfesselt und lockte auf sehr trügerischen Boden. Man wurde letztlich der Gaukelei oder der Selbsttäuschung ausgeliefert. Ein trauriger Beleg dafür ist in China die oben erwähnte Mantra-Schule, in welcher die praktische Anwendung der Yogalehre den Mittelpunkt bildete. Die wunderwirkenden Handlungen und Kräfte wurden gepflegt, Geheimformeln und zauberhafte Manipulationen wurden erfunden und ausgebaut, man übte sich in Beschwörungen, die den Uebeln des Lebens wehren sollten; mit alledem verfiel man einem grenzenlosen Aberglauben, und die Masse wurde von skrupellosen „Geheimlehrern“ auf das unverschämteste ausgebeutet.

Zwei Theorien sind im Zusammenhange mit den Grundgedanken der Schule noch besonders namhaft zu machen, weil sie, obwohl nicht erst im Vijñānavāda ihren Anfang nehmend, doch darin besonders kräftig ausgebildet wurden, nämlich die Theorie von den Bodhisattvastufen und die Theorie von den verschiedenen Lehrperioden des Buddha.

Die Bodhisattvastufen sind zehn allmählich aufsteigende Grade der Befreiung des individuellen Geistes von den Täuschungen der Unwissenheit. Richtiger ausgedrückt wird auf diesem Wege der in die Nebel der Māyā versenkte *ālaya-vijñāna* von dieser Verworrenheit erlöst und zurückgeführt zur Klarheit und Einheit eines allumfassenden und alles in sich auflösenden Urprinzips, das je nach verschiedenen Gesichtspunkten verschieden bezeichnet wird, bald als Dharmakörper (*dharmakāya*), bald als „Soheit“ (*tathatā* oder *bhūta-tathatā*) oder noch anders. Dieses letzte Urprinzip lebt in irgendeiner Stärke und Einwirkung in jedem lebendigen Wesen und wird als solches das „Bodhiherz“ (*bodhicitta*) genannt. Es ist aber gleichsam verschlungen in den Strudel des Saṃsāra,

der Wiedergeburten, der Individualisierung. Es muß daraus befreit werden, indem es die phänomenale Welt überwindet. Das ist es, was man in dieser Mahāyāna-Schule das Erreichen der Buddhawürde, das Nirvāṇa nennt. Es geschieht, wie gesagt, in der Theorie durch einen zehnstufigen Aufstieg (*daśa-bhūmi*). Die zehn Stufen sind folgende⁴⁴²:

1. *pramuditā* (Frohsinn).
2. *vimalā* (Reinheit)
3. *prabhākarī* (Klarheit).
4. *arciṣmatī* (Entflammung).
5. *sudurjayā* (Höchst schwierig zu besiegen).
6. *abhimukhī* (Ins Auge fassen).
7. *dūrangamā* (Weit weggehen).
8. *acalā* (Unbeweglich).
9. *sādhumatī* (Gute Erkenntnis).
10. *dharmameghāḥ* (Wolken des Dharma).

Ueber diesen zehnstufigen Aufstieg sei hier nur soviel bemerkt, daß auf die ersten sieben Stufen eine immer mehr entfachte und ausgebreitete Aktivität des buddhistischen Strebens verteilt ist, warme Liebe zu andern Wesen, Ausrottung böser Neigungen, Vertiefung der Einsicht, eifrige Uebung in guten Bemühungen, Erfassung des Tathāgata-Wesens, der Dharma-Einheit, angespannte Hilfeleistung an alle lebenden Wesen der Welt, um sie zu der Höhe des selbst gewonnenen Standpunktes zu erheben. Von der achten Stufe an aber ändert sich die Haltung des Bodhisattva, indem alles Streben und alle Aktivität einer über bewußte Bemühung hinausliegenden Spontaneität des Wesens weicht. Der Bodhisattva ist einfach, so wie er ist, alle individuellen Regungen haben aufgehört; aber in seinem bloßen Sein liegt zugleich eine Art unbewußter Allmacht. Eine den menschlichen Begriff übertragende Erkenntnis erfüllt ihn, und so gelangt er schließlich an das allerhöchste Ziel, wo er die Personifikation der unendlichen Güte, Weisheit und Macht darstellt, eins mit dem *dharmakāya*.

In der zweiten hier zu erwähnenden Theorie über verschiedene Lehrperioden im Leben des Buddha drückt sich das Bewußtsein aus, daß sich die Lehrsysteme des Mahāyāna doch in vielen Punkten wesentlich von der ursprünglichen Lehre des Buddha Gautama entfernten. Man stellt deshalb die Theorie auf, daß der Buddha, als er bei Ver-

kündigung seiner Lehre bemerkte, daß die Begriffskraft seiner Schüler verschieden sei, beschlossen habe, ihnen je nach ihrer Begabung seine Botschaft in verschiedenen Fassungen darzubieten. So seien allmählich fünf Typen der Unterweisung entstanden. Die Theorie verteilt nun diese Typen auf verschiedene nacheinander folgende Abschnitte seines Lebens und gewinnt so fünf Lehrperioden. Diese Perioden werden benannt nach je einer buddhistischen Schrift, die für die betreffende Lehrweise charakteristisch sein soll. In einigen Einzelheiten ist übrigens die Einteilung und Bezeichnung in verschiedenen Schulen voneinander abweichend. Nach der H s i e n - s h o u - S c h u l e (vgl. oben S. 275 f.) sind die Perioden folgende:

1. Der Buddha begann seine Unterweisung mit der Predigt des Hua yen tching (Avatamsaka sūtra). Aber er entdeckte alsbald, daß diese Lehrweise für seine Schüler völlig unverständlich war. Darum änderte er seinen Vortrag und unterwies seine Jünger in der einfachen, äußerlichen Methode des Hīnayāna, indem er die vier Grundwahrheiten und ähnliche Lehren predigte, die auch ein beschränkter Verstand fassen kann.

2. Die zweite Periode nimmt auf begabtere Hörer Rücksicht. Für sie sind die bezeichnenden Schriften die der Prajñā-pāramitā-Klasse und verwandte Werke. Hier wird bereits die Doktrin von der „Leerheit“ vorgetragen.

3. Nunmehr folgt die Periode, welche sich an das Lêng-yen-tching (Lankāvatāra-sūtra) anschließt und die Gedanken über *bhūtatatahātā* (vgl. S. 292) und Ähnliches umfaßt.

4. Die vierte Periode ist erfüllt mit den Lehren, welche Bodhidharma verbreitet hat und die also in der Meditationschule heimisch waren. Da Bodhidharma kein besonderes Buch zur Grundlage seiner Lehre machte, wird hier auch keine autoritäre Schrift genannt.

5. Die letzte Periode dreht sich um die Lehren des Miao fa lien hua tching (Saddharma puṇḍarīka sūtra) und die von Schriften aus der Nirvāṇa-Klasse, vor allem des Ta pan nieh p'an tching (Mahāparinirvāṇa sūtra).

Etwas anders als diese Periodeneinteilung ist die der T'ien-t'ai-Schule. Hier ist die erste Periode die des Hua yen tching (Avatamsaka sūtra), die zweite die der Āgamas (Schriften des Hīnayāna), die dritte die der Vaipulyas (Schriften des Mahāyāna), die vierte die der Prajñā-pāramitā-Klasse, die fünfte die des Saddharma puṇḍarīka sūtra und der Nirvāṇa-

Klasse. Neben dieser Einteilung in Lehrperioden kennen die Anhänger der T'ien-t'ai-Schule noch einen achtfachen Unterschied in der Lehre des Buddha, je nachdem wie die Aufnahmefähigkeit seiner Zuhörer war.

Wir haben im vorstehenden schon immer wieder gewisse Schriften des buddhistischen Kanons nennen müssen, mit denen diese oder jene Lehrrichtungen eng verbunden sind. Es sei daher jetzt ein orientierender Ueberblick über die wichtigsten Werke, die für die Schulen unseres Zeitabschnitts in Frage kommen, gegeben, verbunden mit einigen erläuternden Bemerkungen.

1. *Miao fa lien hua tching* (*Saddharma puṇḍarīka sūtra*, „das Sūtra der Lotosblume der edlen Lehre“)⁴⁵⁵. Abgekürzt heißt es auch oft das *Fa hua tching*. Auf das hohe Ansehen dieses Werkes im ganzen Mahāyāna und auf die in ihm hervortretenden charakteristischen Züge der späteren Lehrentwicklung wurde schon oft hingewiesen⁴⁵⁶. Vor allem für die T'ien-t'ai-Schule bildete es die Grundschrift. Die Entstehungszeit des Sanskrit-Originals ist unbekannt; wahrscheinlich ist das Ganze allmählich aus früheren Gestalten hervorgegangen, vielleicht aus einem Werke in dichterischer Form, dem Prosaausführungen beigemischt wurden. Denn noch heute besteht das Buch aus prosaischen und poetischen Abschnitten. Auch sonst sind spätere fortsetzende und ergänzende Hände vielfach noch zu spüren. Als Ganzes ist das Sūtra dreimal ins Chinesische übersetzt, zuerst von Dharmarakṣa (chines. Fa Hu) zwischen 266 und 313 (oder 317) n. Chr., dann aufs neue von Kumārajīva zwischen 384 und 417 n. Chr., schließlich noch einmal von zwei Mönchen gemeinsam, Jñānagupta und Dharmagupta um 600 n. Chr. Außerdem sind einzelne Kapitel noch besonders übersetzt. Das Werk, wie es sich schließlich gestaltet hat, besteht aus 27 Kapiteln, von denen jedoch Kap. 21—26 als deutlich erweisbare spätere Einsätze zu beurteilen sind. In diesen Zufügungen sind gewisse Bodhisattvas verherrlicht, unter andern (in Kap. 24) Avalokiteśvara (Kuan yin). Das ist indes ganz und gar nicht die Tendenz des echten Werkes, das vielmehr den Buddha Śākyamuni in den Mittelpunkt stellt, freilich nicht als eine historische Gestalt, sondern als eine kosmisch-mystische Größe: er ist der ewige Buddha, das ewige Wesen der Welt, von dem wir oben (S. 278) sprachen, der *dharmakāya*, die *bhūtatatathā*. Diese Verherrlichung des Buddha als des Urgrundes der Welt

wird in sehr glänzenden Darstellungen, mit phantastischen Bildern überirdischen Glanzes, mit fesselnden Gleichnissen, Mahnungen und Erörterungen durchgeführt, so bunt und reich in ihrem Totaleindruck, daß es kein Wunder ist, wenn asiatische Gemüter aufs mächtigste davon angezogen wurden.

Freilich gibt sich der Charakter des Fa hua tching im ganzen ohne Zweifel mehr religiös als philosophisch. Der Buddha (wie alle seine Vorgänger) wird hingestellt als die sichere Grundlage des religiösen Lebens: er wirkt durch die Weite der Welt hin beständig an seiner großen Aufgabe, alle lebenden Wesen zu der Höhe seiner Erkenntnis zu erheben. Mit verschiedenen Methoden arbeitet er (drei Wege, für den Śrāvaka, den Pratyeka-Buddha, den Bodhisattva, eröffnet er), aber überall ist seine emsigste Fürsorge auf Rettung der Lebewesen gerichtet. Seine wahren Schüler, die Bodhisattvas, müssen in solcher Hingebung an die große Aufgabe dem Meister nachstreben: sie müssen das Gelübde, andere zu erlösen, auf sich nehmen und empfangen dann dafür des Buddha Versicherung, daß sie in der Zukunft auf Grund immer mehr angehäuften Verdienstes das Ziel der Buddhaschaft erreichen werden. Dieser religiöse Ton wiegt vor bis zum Ende des 14. Kapitels. Erst im 15. und 16. Kapitel wendet sich der Gedankengang mehr in das Philosophische. Hier wird die Person des Buddha ins Ueberpersönliche erhoben und seine Wirksamkeit bekommt ausdrücklich eine ewige Perspektive. Es treten unter vier Führern unzählige Scharen von Nachfolgern des Buddha auf, die den bisher um ihn versammelten Anhängern unbekannt sind; der Buddha erklärt sie als die Jünger von Ewigkeit her. Nun wird (in Kap. 16) der ewige Charakter des Buddha auseinandergesetzt. Der historische Buddha ist nur gleichsam ein einzelnes Aufblitzen des hintergründigen Buddha. Leben und Sterben, Kommen und Gehen sind Phänomene, hinter denen das wahre, dauernde Sein steht, der nicht geborene und nicht sterbende Tathāgata, der in Ewigkeit unablässig wirkt und seine Ewigkeit allen wahren Anhängern mitteilen will.

Hin und wieder klingen durch die ganze Schrift hin gewisse Themata der Mahāyāna-Philosophie an. So, wenn am Anfang des 4. Kapitels die alten Schüler des Buddha ihm entgegenhalten, daß sie nicht mehr fähig seien, die Kennzeichen alles Existierenden zu begreifen, jene Kennzeichen nämlich, die nach der Mādhyamika-Lehre dem Dasein zuzuschreiben sind: die Leerheit (*śūnyatā*), die Merkmallosigkeit (*animittatā*) und

die Neigunglosigkeit (*apraṇihitā*); oder wenn im 5. Kapitel von den geförderten Bodhisattvas gerühmt wird, daß sie mit Freuden von der „vollkommenen Leerheit“ hören. So wird auch im 10. Kapitel die Leerheit aller Objekte bildlich als der „Lehrstuhl“ des Buddha bezeichnet. Aber mehr als in dergleichen streifenden Anspielungen nimmt das Sūtra keine Beziehung auf die speziellen Themata der Mādhyamika-Philosophie.

2. Fo hua yen tching (Buddhāvataṃsaka sūtra), auch Hua yen tching (Avataṃsaka sūtra) genannt („Sūtra des Buddha-Diadems“)⁴⁵⁷. Diese Schrift wetteifert an Popularität mit der soeben genannten, ja J. Edkins nennt sie gelegentlich das „höchstverehrte unter allen buddhistischen Büchern Chinas“⁴⁵⁸. Wir sahen schon oben, daß es die Grundchrift der Hsien-shou-Schule ist und daß die Verkündigung dieses Sūtra an den Anfang der Lehre des Buddha gestellt wird, wie das Miao fa lien hua tching am Ende steht. Eine ganze Klasse von Schriften des chinesischen Kanons wird nach dem Hua yen tching genannt, und diese Klasse ist in der Tokyo-Ausgabe an die Spitze gestellt, worin sich die hohe Geltung der Schrift ausspricht. Als Verfasser gilt Nāgārjuna. Die Legende berichtet, daß ursprünglich sechs Texte dieses Sūtra vorhanden gewesen seien; zwei davon waren nie aufgezeichnet, sondern wurden von den großen Bodhisattvas nur mündlich weiter überliefert, zwei andere sind im „Drachentalaste“ unter dem Ozean verborgen und Menschen also auch nicht zugänglich; die letzten zwei sind die indische und die chinesische Textform⁴⁵⁹. In das Chinesische ist das Sūtra schon im Anfang des 4. Jahrhunderts n. Chr. durch einen der ersten Indienpilger, Fa Ling, übersetzt, der den Text selbst aus Indien geholt hatte. Indes ging diese Uebersetzung später wieder verloren. Es ist dann noch dreimal übersetzt, zuerst (unvollständig) durch Buddhābhadrā, zwischen 398 und 421, darauf vollständiger durch Śikṣānanda, in den Jahren 695 bis 699, schließlich nochmals durch Prajñā, in den Jahren 796—98. Tschī I, der Begründer der T'ien-t'ai-Schule, dessen Lieblingswerk das Miao fa lien hua tching war, schrieb doch auch über das Hua yen tching einen Kommentar und zeigte damit, wie hoch er es schätzte.

Das Hua yen tching ist ein sehr umfangreiches und weitläufiges Werk. Es umfaßt in der ersten der heute noch vorhandenen Uebersetzungen 60 Bändchen, in der zweiten 80,

in der dritten 40. Der Inhalt ist wie bei dem Miao fa lien hua tching zum Teil in dichterischer Form (*gāthā*), teils in Prosa geschrieben. Auch die sonstige Einkleidung ist ähnlich. Wir haben es mit Versammlungen von Bodhisattvas und ähnlichen Wesen zu tun, in deren Mitte der Buddha thront und entweder selbst Lehren verkündet, oder einen der großen Bodhisattvas veranlaßt, Lehren vorzutragen. Acht solche Versammlungen werden geschildert, die an sieben verschiedenen Orten stattfinden, die erste unter dem Bodhi-Baume, weitere in verschiedenen Deva-Himmeln, die letzte wieder auf Erden, in dem aus des Buddha Leben bekannten Jetavana-Park. Unter den Bodhisattvas, die in ihrem himmlischen Glanze die Gegenwart des Buddha verherrlichen, treten besonders P'u hsien (Samantabhadra) und Wên schu (Mañjuśrī) hervor. Die Anachronismen, welche in den Äußerungen dieser Bodhisattvas vorkommen, sind zunächst verblüffend: P'u hsien erwähnt in einer seiner Äußerungen China als ein Land, in welchem schon vielfach die buddhistische Lehre verkündet sei; Wên schu, der später auf dem Wu t'ai schan im Norden Chinas so stark verehrte Bodhisattva, wird als der Heilige des Wu t'ai schan geschildert; Kuan yin, der Bodhisattva der Insel P'u t'o schan an der Ostküste Chinas, wird dargestellt als Verkünderin der Lehre auf eben dieser Insel. Das alles ist charakteristisch für die Zeit und Raum gleichgültig durcheinander werfende Anschauungsweise dieser Literatur. Natürlich ergibt sich aus solchen Stellen auch mit Sicherheit, daß das Hua yen tching, so wie es heute vorliegt, nicht von Nāgārjuna oder aus seiner Zeit herrühren kann, sondern daß viel darin erst bedeutend späteren Ursprungs ist.

Das Werk sollte wohl vor allem die Verehrung des mahāyānisch aufgefaßten Buddha, des allherrlichen, allweisen, allgewaltigen Urprinzipes des Daseins, anfeuern. Zugleich wollte es sicher auch gewissen Bodhisattvas (vor allem P'u hsien und Wên schu) einen gebührenden Platz in der Hochschätzung der Gläubigen erobern. Es wird uns überliefert, daß der erste chinesische Meister der Hsien-schou-Schule, der Mönch Tu Schun (oder Tu Fa schun), den man für eine Verkörperung des Bodhisattva Wên schu hielt, besondere Meditationen über das Hua yen tching gelehrt habe⁴⁶⁰. Es läßt sich wohl vorstellen, daß unser Werk eine gute Unterlage für besondere Meditationswege bot. Die ausführlich geschilderten mancherlei Versammlungen, im höchsten Pomp an phantastischen Stätten des

Universums abgehalten, die Beschreibung der „Reiche des Buddha“ in den zehn verschiedenen Weltgegenden (den vier Himmelsrichtungen, den Zwischenrichtungen, dem Zenith und Nadir), die der Buddha den Bodhisattvas entwirft, dergleichen bot der Einbildungskraft gute Anhaltspunkte. Auch an allerlei sonderbare Einzelheiten knüpften die Meditativen gern an, z. B. wenn der Buddha aus seinen Zähnen ein Licht ausgehen läßt, das Millionen von Welten überstrahlt, oder wenn ähnlich ein allerleuchtendes Licht aus seinen Hautporen hervorstrahlt; oder wenn aus dem Haar zwischen den Augenbrauen des Buddha ein Bodhisattva hervortritt u. dgl. m.

3. Schou lêng yen tching (Śūrāṅgama sūtra), „Sutra des Heldenleibes“, auch Lêng yen tching genannt⁴⁶¹. Wenn die beiden zuerst besprochenen Sütren einen überwiegend religiösen und phantastischen Charakter trugen und daher auch wohl ihre große Wirkung auf die breiten Massen erzielt haben, so ist das Lêng yen tching dagegen stark philosophisch orientiert. Den einfacheren Naturen geht es deshalb nicht leicht ein, doch hat es andererseits für geübtere Denker immer eine große Anziehungskraft gehabt. Die chinesischen Gelehrten schätzten und schätzen es noch heute als die wertvollste Schrift der Buddhisten, eben weil hier metaphysische und erkenntnistheoretische Fragen in eleganter Sprache verfolgt werden. Auf den großen Tschu Hsi hat dieses Sūtra, wie wir später sehen werden, tiefen Eindruck gemacht, und sicher ist sein Denken so wie das mancher andern Konfuzianer an den Untersuchungen dieses Buches reifer geworden für philosophische Diskussion. Es gilt als ein bezeichnendes Werk der dritten Lehrperiode des Buddha, in welcher die verschiedenen Auffassungen zu einer klaren Harmonie ausgeglichen waren. Als Ort der Verkündigung wurde der bekannte Hügel der Geierhöhe (Gridhrakūṭa) bei Rājagriha angesehen, weshalb der Pilger Fa Hsien, als er an jener Stätte angekommen war, ein feierliches Opfer zurichtete und das Śūrāṅgama sūtra dort rezitierte (vgl. oben S. 257). Die hohe Verehrung, welche man dem Lêng yen tching entgegenbringt, zeigt sich unter anderem darin, daß in den Klöstern bisweilen besondere Lêng-yen-Altäre (*lêng yen t'an*) errichtet sind, achtseitige Bauten, auf deren Wandflächen Szenen aus dem Sūtra bildlich wiedergegeben sind. Nicht minder für sein Ansehen spricht, daß es zu den Sütren gehört, die von den Mönchen nach einem Todes-

falle in dem Trauerhause zum Heile der verstorbenen Seele rezitiert werden („Totenmesse“).

Das Sūtra ist einheitlich in Prosastil geschrieben und enthält keine Verse (*gāthā*); nur an ein paar vereinzelt Stellen (Ende von Kap. 3, dann noch je einmal in Kap. 5 und 6) sind Gedichte eingefügt. Es verläuft in Gesprächen zwischen dem Buddha und dem Jünger Ānanda, der im nördlichen Buddhismus der besondere Liebling des Meisters ist. Das erste Gespräch hat zum Gegenstande die Frage: gibt es im Menschen eine „Seele“ als das dauernde, beherrschende Prinzip des geistigen Erlebens? Ānanda ist der Meinung, daß solch ein erkennendes Prinzip im Menschen vorhanden sei. Der Buddha fragt ihn nun, wo er dies Prinzip existierend denke. Ānanda erwidert, es liege nach allgemeiner Auffassung im Innern des Leibes. Der Buddha widerlegt diese Meinung. Wenn, sagt er, ein erkennendes Prinzip im Innern des menschlichen Körpers vorhanden sei, so müsse es naturgemäß zuerst das Innere des Körpers, also die Organe des Herzens, der Leber, der Nieren, des Magens usw. wahrnehmen, gerade so wie sie, die Teilnehmer der Versammlung, die in einer Halle des Palastes des Königs Prasenajit stattfand, doch zuerst das Innere dieser Halle mit all ihrer Ausstattung wahrnehmen. Ānanda muß die Widerlegung anerkennen. Er versucht nun, die Sache auf die Weise aufzufassen, daß das Erkenntnisprinzip außerhalb des menschlichen Körpers existiere, wie etwa ein Licht, das außerhalb der Versammlungshalle leuchte, während es in dieser dunkel sei. Doch der Buddha widerlegt auch dies leicht. Denn wenn es so wäre, dann wäre der Erkenntnisvorgang etwas, das unabhängig vom Körper vor sich ginge, während unser Bewußtsein uns deutlich sagt, daß wir selbst den Erkenntnisvorgang erleben und er nicht außerhalb unser, von uns getrennt stattfindet. Ānanda versucht nun die Vorstellung geltend zu machen, daß das erkennende Prinzip in den Sinnesorganen stecke, gewissermaßen hinter ihnen verborgen und durch sie in die Außenwelt hineinspähend. Der Buddha entgegnet ihm, wenn das erkennende Prinzip hinter den Sinnesorganen, etwa den Augen, seinen Platz hätte, so müßte es doch zuerst diese Sinnesorgane selbst, und erst durch sie die Außenwelt wahrnehmen; wir müßten dann also zuerst unsere Augen selbst sehen, was doch offenbar nicht der Fall sei. Ānanda schlägt eine andere Betrachtungsweise vor. Im Innern des Körpers, sagt er, da wo die inneren Organe liegen, herrscht

Finsternis; doch hat der Körper eine Anzahl von Oeffnungen, wie etwa die Augen, wodurch Licht hereintritt. Wenn diese Oeffnungen geschlossen werden, dann hat das Erkenntnisvermögen die innere Finsternis vor sich als Objekt seines Sehens; wenn aber die Augen geöffnet sind, dann hat die Seele die äußere Helligkeit mit ihrem Inhalt vor sich. Der Buddha widerlegt auch dies: es ist nicht denkbar, daß die Seele (bei geschlossenen Augen) eine innere Finsternis wahrnimmt. Ist etwa solche Finsternis etwas Objektives, das der Seele gegenüber steht? Dann müßte diese Finsternis identisch sein mit den inneren Organen, die ja den Körper ausfüllen. Oder ist die Finsternis nichts Objektives, das der Seele gegenübersteht? Dann findet ja gar kein Sehen statt, da zum Sehen ein Gesehenes als Objekt notwendig hinzugehört. Außerdem ist da noch ein anderer Einwand zu machen. Könnte die Seele nach innen sehen, indem sie die innere Finsternis (beim Schließen der Augen) wahrnehme, dann müßte man annehmen, daß sie (beim Oeffnen der Augen) auch sozusagen rückwärts sehen und das eigene Gesicht so gut wie das eines andern wahrnehmen könnte, was offenbar nicht der Fall ist. Nun schlägt Ānanda vor, anzunehmen, daß das Erkenntnisvermögen ohne Zusammenhang mit etwas Körperlichem gedacht werde als eine Art absolutes Wesen der Erkenntnis, das in dem Momente des Zusammentreffens mit einem Objekte zur aktiven Existenz gelangt. Der Buddha erwidert: Dann besteht also die Seele schon in irgendeiner Weise, bevor sie mit Objekten in Berührung kommt. Hierbei aber erheben sich wieder dieselben Fragen wie vorhin: Wie ist diese Existenz zu denken? Wo existiert die Seele, in uns oder außer uns? Beides bringt uns, wie schon gezeigt, in Schwierigkeiten. Hier wendet Ānanda ein: wie, wenn die Seele nichts mit dem S e h e n zu tun hätte und eben nur die Augen sehen? Der Buddha erwidert: Der Tote hat Augen so gut wie der Lebende; dann müßte auch er also sehen. Dann verfolgt der Buddha weiter die Idee einer Art absoluter Erkenntnis und zeigt die Schwierigkeit dieser Annahme an der Frage, ob man sich solche „Seele an sich“ einfach oder zusammengesetzt denken müsse? Beides wird als unannehmbar erwiesen. Ānanda weiß sich nicht anders mehr zu helfen als mit der unbestimmten Aussage, daß die Seele irgendwie „in der Mitte“ sein müsse, nämlich zwischen dem Körper und der Außenwelt. Der Buddha weist das als unhaltbar nach, wenn man es lokal meine. Doch Ānanda lehnt

die lokale Auffassung ab und will die Mittelstellung der Seele als eine vermittelnde Tätigkeit zwischen Subjekt und Objekt der Sinnesvorgänge verstanden wissen. Aber auch das geht nicht, zeigt der Buddha. Wie soll man sich solche Vermittlung ins Werk gesetzt denken? Soll die Seele für diese Aufgabe als teilnehmend an der Art und dem Wesen von Sinnesorganen und Sinnesobjekten vorgestellt werden? Nimmt sie an beiden teil, so muß sie Gegensätzliches in sich vereinen. Und wo bleibt ihr eigenes Wesen? Diese ganze Ansicht ist vag und bodenlos. Schließlich zieht sich Ānanda auf die Annahme zurück, daß die Seele, da sie weder außerhalb noch innerhalb des Körpers irgendwie zu denken sei, nur eben als ein Zustand der Nichtbezogenheit zu verstehen sein, ohne lokale oder irgendeine andere Beziehung auf etwas. Aber auch bei dieser greifbaren Definition tritt ihm der Buddha entgegen, indem er ausführt: Nichtbezogenheit ist nur denkbar unter Voraussetzung von etwas Daseiendem, zu dem die Beziehung geleugnet wird. Wie nun? Sind die Dinge um uns her oder nicht? Wenn sie nicht sind, so kommen sie für Nichtbezogenheit gar nicht in Frage und die Nichtbezogenheit hat keinen Sinn. Existieren sie aber, wie können wir dann in unserem Erkenntnisvermögen irgendwie ohne Beziehung zu ihnen gedacht werden, da wir ihre Existenz doch eben durch Erkenntnis ihrer Wesensmerkmale feststellen? Nunmehr weiß Ānanda nichts mehr vorzubringen und sieht ein, daß seine ganze Stellung verkehrt sein muß. Daher bittet er feierlich den Buddha um Aufklärung über die rechte Betrachtung der Sache. Dieser weist zunächst auf die Ursachen der Verblendung früherer Geschlechter hin und geht dann daran, den Ānanda zu belehren. Er widerlegt den Irrtum, daß es ein individueller Geist sei, der eine Erscheinung wie etwa das Schließen der Finger zu einer Faust bemerke. Die individuelle Wahrnehmung ist ein trügender Schein, der den Menschen in die Scheinwelt verflucht. Der Buddha macht Ānanda darauf aufmerksam, daß die einzelne Wahrnehmung, die durch einen Sinneseindruck veranlaßt wird, mit dem Aufhören dieses sinnlichen Eindrucks nicht aufhört, sondern geistig, durch die Erinnerung getragen, fort dauert; daß somit hinter der individuellen Wahrnehmung, die kein wahres Sein und keine Dauer hat, ein anderes, tieferes, ewiges und ununterbrochenes Wahrnehmen vorhanden ist, das „wahre Herz“, der *dharmakāya*. Tief ergriffen ersucht Ānanda im Namen der Versammelten um weitere Einführung in diesen

Gegenstand, um das „Oeffnen des Bodhi-Auges“, und der Buddha willfahrt der Bitte, indem er hinter der unruhigen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen das Dauernde und ewig Ruhende, den „Herrn des Hauses“ nachweist.

Das im vorstehenden wiedergegebene Gespräch verläuft in dem Sūtra viel eingehender und umständlicher; der Gedankenfortschritt ist langsam und vorsichtig, weitschweifig und minutiös. Man spürt, daß die Entwicklung der neuen Ideen eine schwierige Aufgabe war, der man sich mit genauester Sorgfalt widmete. Doch auch eine gekürzte und die großen Linien allein verfolgende Wiedergabe vermittelt eine Einsicht in die Art philosophischer Betrachtung, die hier gepflegt wird.

4. Ju lêng tch'ieh tching, auch: Lêng tch'ieh a po to lo pao tching (Laṅkāvatārasūtra), das Sūtra der Erscheinung (des Buddha) auf Laṅkā (Ceylon)⁴⁶². Dreimal ist dies Sūtra aus dem Sanskrit in das Chinesische übersetzt, von Guṇābhadrā (443), Bodhiruci (513), Śikṣānanda (700 bis 704), was allein schon seine hohe Wertung beweist. Die einkleidende Erzählung berichtet, der Buddha habe (im 18. Jahre seiner Lehrtätigkeit) auf wunderhafte Weise von Indien aus die Insel Ceylon und ihren König Rāvana besucht, vor dem er auf einem Berg „Malaya“ (dem Adams Peak, meint J. Edkins,) eine ausführliche Darlegung der Lehre gegeben habe. Es ist die Lehre der Yogācāra-Schule⁴⁶³. Sie wird in der Uebersetzung des Śikṣānanda nach zehn Themata in sieben Kapiteln (*tchüen*) angeordnet, der Text ist teils prosaisch, teils in Versen (*gāthā*) abgefaßt, das letzte Kapitel besteht nur aus Versen. Der wichtigste Gegenstand der Erörterungen ist die *tathatā* („Soheit“) und der *tathāgatagarbha*. Die „Soheit“ ist der letzte überphänomenale Grund alles Daseins, der uns trügerisch in den Einzeldingen und Einzelercheinungen des Lebens erscheint. Die Qualität dieser *tathatā* ist unsern vom Irdischen hergenommenen Prädikaten nicht zugänglich, man kann also weder positiv noch negativ etwas von ihr aussagen, nicht einmal Sein oder Nichtsein⁴⁶⁴. Die *tathatā* tritt für uns auf als *tathāgatagarbha*, d. h. Mutterleib oder Einkleidung des *tathāgata*. Das sind die unzähligen individualisierten Formen der Dinge, welche die Unwissenheit, der Schleier der Māyā, uns als existierend vorspiegelt. Speziell in uns Menschen tritt diese Scheinwelt des *tathāgatagarbha* auf, gebunden durch die Leiden-schaften, das Begehren, und durch die scheinbar objektiven Vorstellungen der uns umgebenden Welt, gestellt unter das

Karma-Gesetz. So fühlt sich der Mensch als inmitten einer Fülle von „Realitäten“ stehend, die in Wahrheit keine Realität besitzen. Sie sind wie die sich kräuselnden Wellen, die der Wind auf den Wassern des Ozeans hervorruft, scheinbar für sich selbst bestehend und hin und her rollend, während sie in Wahrheit nichts als das eine, gleiche Wasser sind. Das menschliche Selbstbewußtsein mit all seinen geistigen Regungen, mit der Wahrnehmung von Gegenständen und ihren Attributen, es ist die täuschende Verkleidung des *tathāgata-garbha*, unter der die nicht-phänomenale *tathatā* liegt. In der Begründung dieser Position der Yogācāra-Schule wendet sich der Verfasser des Laṅkāvatārasūtra auch gegen allerlei andere indische Lehrrichtungen, die er bekämpft. Es wird überliefert, daß dieses Sūtra dem Bodhidharma als besonders wertvoll erschienen sei. Er soll es seinem Nachfolger im Patriarchate sehr ans Herz gelegt haben, wohl vor allem deshalb, weil die Unaussprechlichkeit und Undefinierbarkeit der *tathatā* hier so nachdrücklich betont wird: nur das Erleben im eigenen Geiste gibt Zutritt zu ihr. Alles Aeüßerliche ist für diesen Standpunkt gleichbedeutend, d. h. gleich irrelevant, selbst Gut und Böse, selbst Rein und Unrein, selbst Samsāra und Nirvāṇa. Denn alles das ist nur *tathāgatagarbha*, nicht die *tathatā* selbst. Es verdient bemerkt zu werden, daß der Buddha im Laṅkāvatārasūtra auch die Frage bespricht, ob die Jünger Fleisch essen dürften (Anfang von Kap. 6, Thema 8). Bekanntlich gab der ursprüngliche Buddhismus das Fleisessen frei. In unserem Sūtra aber wird es in einer Unterhaltung mit dem Bodhisattva Ta Hui (Mahāmāti) nachdrücklich verboten. Das ist bei der sonstigen Gedankenrichtung dieser Schrift einigermaßen überraschend. Es wird daraus zu erklären sein, daß der nördliche Buddhismus in der Praxis, zumal in Konkurrenz mit andern Richtungen (worauf im Sūtra angespielt wird), nicht mehr umhin konnte, seiner Heiligkeit in den Augen der Menge auch das Siegel des Vegetarismus zu geben, und daß dies einmal feierlich ausgesprochen werden sollte⁴⁶⁵.

5. Ta schêng tchi hsin lön (Mahāyāna śraddhotpāda śāstra), „Mahāyāna-Abhandlung über die Weckung des Glaubens“⁴⁶⁶. Das Werk wird dem Dichter Aśvaghōṣa, dem zwölften Patriarchen, zugeschrieben, würde also aus dem ersten oder frühen zweiten Jahrhundert nach Christo herrühren. Das ist aber dem Inhalte nach nicht möglich, da es deutlich auf die Yogācāra-Schule weist. Wahr-

scheinlich hat es zwei Lehrer des Namens gegeben, von denen der zweite in der Zeit von Asaṅga und Vasubandhu (vgl. oben S. 277) lebte und später mit dem früheren zusammengeworfen wurde⁴⁶⁷. Der Sanskrittext ist heute nicht mehr vorhanden, sondern nur zwei chinesische Uebersetzungen⁴⁶⁸. Diese Schrift reiht sich nach der Periodeneinteilung der Lehre des Buddha derselben Abteilung ein, welcher auch das Laṅkāvatāra-sūtra zugewiesen wird, und in der Tat hat sie mit diesem Sūtra deutliche Familienähnlichkeit. Sie ist nicht umfangreich, ein ziemlich dünnes Heft (T. Richard hat den chinesischen Text seiner Uebersetzung als Anhang beigegeben), aber im Gebiete des östlichen Buddhismus hoch angesehen. Mit Grund; denn sie gibt ein wohlausgeprägtes Bild der leitenden Ideen des Yogācāra-Glaubens.

Im Mittelpunkt steht die Vorstellung der „Soheit“, *bhūta-tathatā*. Das ist die Einheit der Gesamtheit der Dinge, die als etwas Unerschaffenes und Ewiges allumfassend hinter der Vielheit der Erscheinungen liegt. Uns erscheint die Welt infolge unserer menschlichen Subjektivität irrigerweise unter den mannigfachen Formen der Individuation. Könnten wir diese verblendende Subjektivität (die „Unwissenheit“) abtun, so würde von individuellen und zu unterscheidenden Objekten nichts mehr zu spüren sein. Die individuierte Welt ist also ein Schein. Mit diesem Schein aber hängen alle näheren Bestimmungen, die wir den Dingen geben, vor allem Gestalt und Name, zusammen. In ihrer wahren Natur haben die Dinge weder Gestalt noch Namen. Sie unterliegen also nicht den Kategorien unserer Wahrnehmung. Sie besitzen keine „Merkmale“, keine Eigenschaften, die sie unterscheiden, vielmehr gehören sie in einer völligen Identität (*samatā*) zusammen. Sie sind keiner Umwandlung, keiner Vergänglichkeit unterworfen. Sie sind eben nur die „Soheit“, über die wir nichts weiter positiv aussagen können, als daß sie das „Herz“, d. h. der Kern und das Wesen des Daseins ist. Indem die absolute „Soheit“ eine irdisch individuierte Scheinexistenz annimmt, wird der Ausdruck „Mutterleib (oder Behälter) des *tathāgata*“ (*tathāgatagarbha*) auf sie angewendet: als *tathāgatagarbha* tritt das Absolute in Erscheinung (vgl. S. 290). Nach Seite des Geistigen beurteilt wird die Soheit dann zum *ālayavijñāna* (vgl. oben S. 278 f.), nämlich zum weltregierenden Prinzip, das im individuellen Bewußtsein erkannt wird. In diesem letzteren muß stufenweise die Erleuchtung bewirkt werden,

die zur völligen Einheit, zur „Soheit“ zurückführt. Das Ich und das Individualbewußtsein werden dabei überwunden, alles Haften an der phänomenalen Existenz wird ausgeschaltet. Damit hört die Wirkung der „Unwissenheit“ auf, und damit ist erreicht, was man Nirvāṇa nennt.

Es folgen noch weitere interessante Ausführungen, vor allem über den „dreifachen Körper“ (*trikāya*), die dreifache Offenbarungsform, indem der *dharma-kāya*, der absolute Grund der Welt, sich infolge des menschlich beschränkten Bewußtseins unter den zwei Aspekten des *nirmāṇakāya* und des *sambhogakāya* darstellt; ferner die Ausführungen über den Heilsweg, also über die Methode, wie man zur höchsten Erleuchtung gelangt, bei welcher Gelegenheit nähere Ausführungen über den Glauben gegeben werden. Doch sind das alles religiöse Themata im engeren Sinn, die uns hier nicht näher zu beschäftigen brauchen. Nur sei über den Glauben und seine Bedeutung noch bemerkt, daß er durchaus kein beherrschender Begriff in dieser Schrift ist, wie der Titel vielleicht vermuten lassen könnte, sondern daß er erst gegen Ende berührt wird als ein Erfordernis für Anfänger. Der Glaube richtet sich einmal auf die Lehre von der Soheit, dann weiter auf Buddha, Dharma, Saṃgha; er besteht in einer froh zustimmenden inneren Verfassung, die hervorgeht aus einer fünffachen Lebenshaltung, nämlich aus Mildtätigkeit, tugendhaftem Wandel, Ausdauer, Eifer, geistigen Uebungen, die eine seelische Ruhe und Klarheit zum Ziel haben. Am Schluß der Darlegungen wird speziell auf den Glauben angespielt, der später eine so große Rolle im religiösen Buddhismus gespielt hat als Nerv der Schule des „Reinen Landes“, nämlich auf den Glauben an den Buddha Amitābha und dessen Reich, das westliche Paradies.

6. Ta schêng tshuang yen tching lön (Mahāyāna sūtrālamkāra), „der Mahāyāna-Sūtra-Schmuck“ ist ein Werk des Asaṅga (vgl. oben S. 277), nicht zu verwechseln mit einem gleichnamigen Werke des Aśvaghōṣa, das aber ganz andern Charakters ist⁴⁶⁹. Ins Chinesische übersetzt wurde Asaṅgas Schrift durch Prabhākaramitra um 630—33 n. Chr. Sie galt als eine vom Buddha Maitreya im Tuṣita-Himmel empfangene Offenbarung an Asaṅga, wodurch ihr autoritativer Charakter und die hohe Verehrung, die man ihr zollte, angedeutet werden. Das Thema der Darstellung ist der Bodhisattva als der Exponent des Mahāyānabuddhismus; Asaṅga legt sein Wesen dar und zeichnet seine Entwicklung

Stufe für Stufe bis zur völligen Reife der Buddhaschaft. Der Bodhisattva ist der Träger jenes Erleuchtungsprozesses, durch welchen langsam, Schritt für Schritt, die Geheimnisse des Weltdaseins gelichtet und die Verblendung der scheinbaren Wahrnehmung der phänomenalen Welt umgewandelt wird in die wahre Erkenntnis. Zunächst kommt das Weltdasein in dem Bodhisattva zur Erscheinung als der *ālayavijñāna* (vgl. oben S. 278), jenes aufgespeicherte Bewußtsein, in welchem die einzelnen Daseinsvorgänge zu einer Einheit, einer Art Seinsgefühl, zusammenfließen. Der *ālayavijñāna* entnimmt den Weltvorgängen ihren Duft, wie das oft gebrauchte Bild lautet, oder ihre Quintessenz, die er in sich bewahrt. Von hier geht es nun aufwärts in den schon oben (S. 279 f.) erwähnten Stufen (*bhūmi*, eigentlich „Länder, Gebiete“). Diese ganze Bahn des Aufstiegs ist die Bahn der immer größeren und stärkeren Selbstentäußerung, verbunden mit der Entäußerung aller sinnlichen (individualisierenden) Weltauffassung, aller Differenzierung, aller Beschränkung. Das Endziel ist die Erlangung der *bodhi*, der vollen Erleuchtung. Sie bedeutet die einheitliche Welterkenntnis, zugleich auch die einheitliche Welt selbst, in ihrem tiefsten Wesen, als „Soheit“, *tathatā*, erfaßt. Von dieser vollen Erleuchtung heißt es in einem Bilde: „Die Flüsse, insofern sie gesonderte Flußbetten haben, Wasser für sich, und sofern sie Aufgaben für sich erfüllen, besitzen wenig Wasser und nützen nur den Geschöpfen, die in geringer Zahl daraus schöpfen, soweit sie nicht in den Grund der Erde eindringen. Aber wenn sie erst einmal in den Ozean eingegangen sind, dann bilden sie nur noch ein einziges Bett, eine einzige Wassermasse; sie vereinigen sich zu einer einzigen Aufgabe; sie nützen in Masse für immer der Menge der Geschöpfe, die Wasser suchen. Die Weisen, insofern sie gesonderte Grundlagen und gesonderte Gedanken haben und ihre persönliche Aufgabe gesondert erfüllen, besitzen wenig Erkenntnis, und sie nützen immer nur einer kleinen Zahl von Geschöpfen; sie sind in die Buddhaschaft noch nicht eingedrungen. Aber sobald sie erst einmal in die Buddhaschaft eingetreten sind, haben sie alle nur noch eine einzige Grundlage, eine einzige große Erkenntnis; sie vereinigen sich zu einer einzigen Aufgabe; sie dienen immer in Masse der Menge der Geschöpfe“⁴⁷⁰.

Es seien im folgenden nun noch einige wichtige Schriften nur mit kurzer Erwähnung ihres Namens und Charakters angeschlossen.

7. Yü tch'ieh schī ti lön (Yogācārya bhūmi śāstra), „Abhandlung über die Stufen des Jüngers der Yogācāra-Lehre“⁴⁷¹. Ein Hauptwerk der Schule über die (17) Stufen des Bodhisattva-Weges, das auch als eine Offenbarung des Maitreya an Asaṅga gilt.

8. Pai lön (Śataśāstra), „Abhandlung der hundert Strophen“⁴⁷². Dies Werk, das zu den Grundschriften der Schule der drei Abhandlungen (oben S. 259) gehört, ist von den Lehrern Deva (oder Āryadeva) und Vasubandhu verfaßt. Jener, der in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts nach Christo wirkte, hat den Text geliefert, Vasubandhu (siehe oben S. 277) versah diesen mit Erläuterungen. Die Madhyāmika-Lehre und die des Yogācāra berühren sich so in dieser Schrift, denn Āryadeva gehörte (wie Nagārjuna) der ersteren Richtung an. Uebrigens ist nur die Hälfte des Buches (die ersten fünfzig Strophen) in der chinesischen Uebersetzung, die aus der Schule des Kumārajīva hervorging (Sêng Tschao hieß der Uebersetzer), uns erhalten, verlaufend in zehn Kapiteln eines Streitgesprächs zwischen einem Gläubigen und einem Häretiker.

9. Schī ti tching lön (Daśabhūmika sūtra śāstra), „Abhandlung über das sūtra der zehn Stufen“⁴⁷³. Es ist ein Kommentar des Vasubandhu über ein Kapitel des Avatamsaka sūtra (in Buddhahadras Uebersetzung Kap. 22, in der des Śikṣānanda Kap. 26), in dem die oben (S. 280) erklärten zehn Stufen (*bhūmi*) des Bodhisattva behandelt werden. Vasubandhus Ausführungen über diesen Gegenstand genossen so hohes Ansehen, daß sich auf Grund derselben jene oben (S. 276) kurz erwähnte Schule „Ti lön tsung“ bildete, die später vor der Avatamsaka-Schule verschwand.

10. A p'i ta mo tchü schê lön (Abhidharma kośa śāstra), „Abhandlung über die Sammlung des Abhidharma“⁴⁷⁴. Die wichtigste Arbeit des Vasubandhu, in Versen und (kommentierender) Prosa geschrieben. Wir sahen schon oben (S. 275), daß dies Werk die Grundschrift einer der Schulen dieser Epoche wurde, die sich nach ihm die Kośa-Schule nannte. Der Inhalt hatte hīnayānischen Charakter, war aber doch so voll Verständnis für das Mahāyāna, daß beide Richtungen das Werk studierten.

11. Tchieh schên mitching (Sandhinirmocāna sūtra), „Sūtra über die Lösung der Verbindungen“, fünfmal ins Chinesische übersetzt (mit verschiedenen Titeln; der hier gegebene ist der der Uebersetzung des Hsüen Tsang⁴⁷⁵). Die

wichtigsten Begriffe der Yogācāra-Schule wie der Schein der individuellen Objekte, die Merkmallosigkeit, der *ālayavijñāna*, die *tathatā*, werden hier auseinandergesetzt.

12. Wei mo tch'ieh tching oder Ting wang tching (Vimalakīrtti nirdeśa sūtra), „Sūtra der Beschreibung des Vimalakīrtti“, eines angeblichen Zeitgenossen des Buddha, der die Wesenlosigkeit der phänomenalen Welt und den Aufstieg des Bodhisattva zur vollen *bodhi* darstellt. Es ist dreimal ins Chinesische übersetzt⁴⁷⁶. Im chinesischen Kanon tragen freilich noch drei weitere Werke denselben Titel, sind aber nicht des gleichen Inhalts.

13. Tsch'êng wei schī lön (Vijñānamātra śāstra), „Abhandlung über die Idealität der Dinge“⁴⁷⁷. Dies ist eine Sammlung von zehn Erklärungen verschiedener Lehrer zu einem kurzen Texte des Vasubandhu (aus 30 Versen bestehend), der sich mit dem Vijñānamātra-Thema beschäftigt, d. h. mit der Lehre, daß alles, was existiert, im Grunde subjektiven und daher idealistischen Ursprungs ist. Da der Text des Vasubandhu sehr knapp und dunkel formuliert ist, versuchten eine Reihe von Späteren ihn zu erläutern; zehn dieser Abhandlungen sind (teilweise) in dem Werke vereinigt. Es bildet eine der Grundschriften der Yogācāra-Schule. Unter den darin entwickelten Auffassungen ist eine der interessantesten die von dem vierfachen Nirvāṇa, das hier unterschieden wird, nämlich: 1. Nirvāṇa als gleichbedeutend mit dem *dharmakāya*, dem letzten Daseinsgrund, der absolut rein durch das Unreine der Welt hingeht, absolut einfach und einheitlich in der Vielheit der Dinge liegt, dem bloßen Raume am ersten vergleichbar; 2. Nirvāṇa, in dem noch ein Erdenrest ist, ein Erleuchtungszustand, den man im irdischen Leben erreichen kann, wo durch überwiegende Befreiung von den Fesseln der Neigungen der *dharmakāya* im Menschen erwacht ist, doch noch nicht so lebendig, daß man vom *samsāra* völlig frei wäre; 3. Nirvāṇa ohne allen Erdenrest, wo die Befreiung von den Fesseln der Neigungen völlig erreicht und der *samsāra* überwunden ist; 4. Nirvāṇa, das keine Stätte mehr hat, indem nämlich nicht nur die Befreiung von den Neigungen, sondern auch die Befreiung von den intellektuellen Irrungen (den Vorstellungen von Objekt und Subjekt, von Kennzeichen und Unterschieden, von der Vielheit und Individualität) vollständig erlangt ist und ein Wesen „ohne Raum“ im Ueberräumlichen entsteht, das nur noch die All-Liebe des *dharmakāya* in sich trägt.

5. WIRKUNG IN DIE BREITE (9.—12. JAHRHUNDERT); POLEMIK

Die letzte Aeüßerung schöpferischen Lebens im chinesischen Buddhismus war die Entstehung der „Schule der Geheimnisse“, Mi tsung, durch welche die Yoga-Gedanken nach ihrer praktischen Seite hin in das Volk eingeführt wurden. Der Haupteffekt war das Ueberhandnehmen von Zauberpraxis und Zauberglauben, weswegen die Schule auch nach den Zauberformeln (*mantra* und *dhāraṇī*) die Mantra-Schule genannt wird (vgl. oben S. 279 und 276). Ihr Hauptbegründer, Amoghavajra (Pu k'ung), starb 774 n. Chr. Eine weitere Schulausprägung der buddhistischen Lehre trat nicht ein. Nur in der Meditationschule, die Bodhidharma gestiftet hatte, zeigen sich noch gewisse Bewegungen im Zusammenhang mit Lehrfortbildung. Auf Bodhidharma waren noch fünf chinesische Patriarchen als Leiter der Meditationsschule gefolgt. Der fünfte, Hui Nêng, starb im Jahre 713 n. Chr. Mit ihm teilte sich die Schule in eine nördliche und südliche Richtung, da auch ein Rivale des Hui Nêng auf die Nachfolge Anspruch machte⁴⁷⁸. In der südlichen Richtung entwickelten sich dann allmählich fünf unterschiedliche Lehrgruppen, die sog. fünf Häuser, daneben eine siebenfache Lehrverschiedenheit. Aber die Unterschiede, welche in diesen Spaltungen wirkten, waren unbedeutend.

Auch die Uebersetzerarbeit hat sich allmählich erschöpft. Noch drei gewaltige Lebenswerke auf diesem Gebiete treten im achten und zehnten Jahrhundert hervor, das Werk des vorhin erwähnten Amoghavajra, der 108 Schriften übersetzte, das des Fa T'ien (später nannte er sich Fa Hsien) mit 118 Uebersetzungen (aus den Jahren 973—1001) und das des Schi Hu, der von 980 an 111 Werke ins Chinesische übertrug⁴⁷⁹. Danach ist nicht mehr viel namhaft zu machen.

Die innere Entwicklung des Buddhismus war so mit dem Ende der T'ang-Dynastie, d. h. mit dem Beginn des zehnten Jahrhunderts, zum Stillstand gekommen. Von außen her, wenigstens von seiten der Regierung, erfuhr er verschiedene Behandlung, doch überwog seit der oben (S. 273) erwähnten blutigen Verfolgung unter Wu Tsung im Jahre 844 die Bekämpfung. Zwar war der Nachfolger Wu Tsungs, Hsüan Tsung, wieder ein Begünstiger des Buddhismus und hob die Verfolgung auf. Aber die Nachwirkung jener früheren fürchter-

lichen Zerstörung von Klöstern und Heiligtümern war nicht so leicht gut gemacht. Die feindliche Konfuzianische Partei andererseits besaß großen Einfluß und machte ihn, wo irgend möglich, geltend, um den Buddhismus zurückzudrängen. Uebrigens wurden die Zustände im Reiche unter den letzten T'ang-Kaisern immer verwirrter und gefährlicher, so daß die Herrscher sich um andere Dinge zu kümmern hatten. Im Jahre 907 endete die T'ang-Dynastie.

Nunmehr trat etwas wie eine Episode ein, eine mehr als fünfzigjährige Vielherrschaft. Fünf Dynastien (die sog. *wu t'ai*) bilden sich nacheinander, ihre Namen hernehmend von den glänzenden alten Fürstengeschlechtern der Liang, T'ang, Tchin, Han, Tschou, darum als „spätere Liang“ usw. bezeichnet. Neben ihnen aber treten noch zwölf kleinere Staaten ins Leben, die zum Teil schon unter den letzten T'ang-Fürsten sich vom Reiche losgerissen hatten. Die Wechselfälle dieser wirren Zeit näher zu verfolgen, ist hier nicht der Ort. Nur auf ein Dokument möge hier die Aufmerksamkeit gelenkt werden, das die Lage des Buddhismus in dieser Epoche deutlich zeichnet⁴⁸⁰.

Der zweite Herrscher der „späteren Tschou“, der 954—960 regierte, erließ im Jahre 955 ein Edikt, die religiösen Verhältnisse betreffend, das sich besonders mit dem Buddhismus befaßte. Nachdem dieser Religion anfangs eine gewisse Anerkennung zuteil geworden ist, weil sie zusammen mit dem Taoismus und den Konfuzianern die Regierung in der Pflege des Rechten und Guten unterstütze, fährt das Edikt dann aber mit Hinweisen auf die neuerdings hervorgetretene Gefährlichkeit des Buddhismus fort. Es wird behauptet, daß „schwarze“ (indische?) Gläubige sich gegen die Gesetze vergingen; es sei zu befürchten, daß buddhistische Mönche und Nonnen im geheimen (ohne Regierungserlaubnis) geweiht würden und dadurch ihre Zahl ins ungemessene zunehme und die Menge der Klöster zu einer Bürde werde. Es wird darauf hingewiesen, daß Verbrecher, Deserteure, Verdächtige von allerlei Art in den Klöstern als Mönche eine Zuflucht gegen Verfolgung suchten. Dann werden Maßregeln angeordnet, um die Zahl der Klöster zu verringern und überflüssige zu zerstören. Für Aufnahme von Novizen wird eine strenge Ueberwachung von seiten der Beamten befohlen und in allen Fällen bei jungen Leuten die Zustimmung der nächsten Angehörigen verlangt. Auch den Grad religiöser Vorbildung soll die weltliche Behörde

feststellen. An der Ordinationsfeier, die auf bestimmte Orte beschränkt wird, sollen Beamte prüfend teilnehmen, und für jeden (dem Kaiser zu meldenden) Ordinanden ist ein Erlaubnisschein zu erwirken. Gewissen Persönlichkeiten (z. B. einzigen Kindern, deren Eltern auf sie angewiesen sind) wird der Eintritt ins Kloster durchaus untersagt. Eine genaue Registrierung der buddhistischen Kleriker wird mit detaillierten Anweisungen vorgeschrieben. Nach diesem Edikt wurde alsbald verfahren. In einem gewissen Gebiete (dessen genauen Umfang wir leider nicht erfahren) blieben 2694 Klöster bestehen, während 3336 zerstört wurden: weit mehr als die Hälfte fiel also der Vernichtung anheim. Von demselben Kaiser berichtet die offizielle Geschichtschreibung, daß er alle Bronzestatuen in den Klöstern seines Reiches habe einschmelzen lassen, um Geld daraus zu prägen. Verhehlung von einzulieferndem Material wurde mit dem Tode bestraft.

Offenbar verspürte man Gefahr für das Volksleben in dem Ueberhandnehmen des Buddhismus. Dasselbe Empfinden beherrscht die Regierung, nachdem die innere Zerissenheit im Jahre 960 durch die Thronbesteigung der Sung-Dynastie (960 bis 1127) glücklich beseitigt war. Die Sung-Kaiser betrachteten durchschnittlich gesprochen den Buddhismus mit Argwohn und ließen sowohl dem Drängen der Literaten, wenn diese die Klöster unterdrückten, freien Lauf, wie sie auch selbst gelegentlich, z. B. durch Verweigerung aller Erlaubnisscheine für den Eintritt in Klöster, die Religion zu beschränken suchten. Eine Ausnahme bildete Tschên Tsung (998—1022), eine dem Religiösen sehr ergebene Natur. Er hob im Jahre 1019 alle bis dahin bestehenden Einschränkungen buddhistischer sowohl wie taoistischer Glaubensübung auf. Die Folge war, daß in demselben Jahre noch 230 127 Personen als buddhistische Mönche und 15 643 als Nonnen ins Kloster eintraten. Freilich schon der Nachfolger dieses Buddhistenfreundes, der Kaiser Jên Tsung (1023—1064), trat dem Buddhismus wieder entgegen und verbot neue Klostergründungen. Die späteren Kaiser der Sung-Dynastie hielten den gleichen Kurs inne. Man steht auf der Wacht gegen das Ueberhandnehmen dieser fremden Religion, von der man sich nichts Gutes für das Volk verspricht. Noch der vorletzte Sung-Kaiser, Hui Tsung (1101—1125), wendet sich in einem Edikt des Jahres 1106 sehr streng gegen Uebergriffe der buddhistischen Religion, daß sie nämlich gewagt habe, den „höchsten Herrscher“, Schang Ti, das er-

habenste Verehrungsobjekt der Staatsreligion, unter ihre Götter und Dämonen aufzunehmen. Ebenso tadelt er, daß man seit langer Zeit schon in den Klöstern der Sitte folge, Bildnisse des Buddha, des Laotse und des Konfuzius nebeneinander in den Heiligtümern aufzustellen, um damit die gemeinsame Anerkennung der drei Religionen zu dokumentieren. Doch erhielt der Buddha dabei den Ehrenplatz in der Mitte, Konfuzius den geringsten Platz an der rechten Seite. Der Kaiser verbietet solche Einrichtung: die Bilder des Konfuzius und des Lao tse sollen weggenommen und an ihren rechten Ort, in die taoistischen oder Konfuzianischen Tempel, verbracht werden⁴⁸¹.

Wohl mochte die chinesische Regierung in diesen Jahrhunderten auf der Hut sein vor dem Buddhismus. Denn obwohl das innere Wachstum seinen Abschluß gefunden hatte, so tritt doch jetzt eine starke Wirkung in die Breite hervor: die Volksmassen geraten immer weiterhin unter den Einfluß der Klöster und Mönche.

Die Zahl der Mönche und Nonnen war allmählich so groß geworden, daß viele chinesische Familien in direkter Beziehung zu ihnen standen. Der Buddhismus war nun ein Faktor des Volkslebens, er war nicht mehr eine Religion von Ausländern, wenn auch noch immer (bis in das elfte Jahrhundert können wir es verfolgen) vereinzelt Einwanderer aus Indien nach China kommen, um dort den Buddhismus zu fördern. In der gewaltigen Menge chinesisch-buddhistischer Literatur, die mit der Zeit geschaffen war, befanden sich viele Abhandlungen, die auch dem einfachen Manne verständlich waren und die wenigstens einen Teil des buddhistischen Gedankengehalts dem Volksdenken längst zugänglich gemacht hatten. Lehren wie die der Schule des Reinen Landes und der Mantra-Schule appellierten lebhaft an die Bedürfnisse und Vorstellungen der breiten Masse und fanden in ihr einen fruchtbaren Boden. Daß der Einfluß des buddhistischen Glaubens gelegentlich auch über das Niveau der ungebildeten Menge hinauf in höhere Schichten drang, läßt sich vielfach feststellen. In einem Dekret aus dem Ende seiner Regierung muß der Kaiser Hui Tsung (1110) drohen: wenn ein Glied der Beamtenklasse einem buddhistischen Geistlichen seine Ehrerbietung bezeige, so ver falle er einer Strafe für grobe Ungebührlichkeit. Dergleichen wird oft vorgekommen sein, wenn es einen besonderen Erlaß des Kaisers hervorrufen konnte. Daß hin und wieder einmal selbst ein Kaiser, und dann natürlich mit ihm der Hof und die Mehrzahl

der Beamtenschaft, dem Buddhismus geneigt und ergeben war, haben wir schon gesehen. Aber seinen Hauptrückhalt besaß der Buddhaglaube doch in den niederen Volksmassen. Gewisse Maßregeln, mit welchen die Regierung auf Unterdrückung des Feindes hinzielte, werden grade zur Verbreitung und Stärkung buddhistischer Ideen in den Unterschichten gedient haben. So die Aufhebung von Klöstern und die erzwungene Rückkehr vieler Religiösen in das Laienleben. Bei dem rücksichtslosen Angriff unter Kaiser Wu Tsung im Jahre 944 sollen nach den Angaben der Historiker etwa 265 000 Mönche und Nonnen die Klöster haben verlassen müssen; mit ihnen zusammen gingen 150 000 Laien, die in den aufgehobenen Klöstern Dienste getan hatten, ins Weltleben zurück. Alle diese früheren Klosterinsassen lebten fortan mitten unter ihren Volksgenossen in dem gewöhnlichen Getriebe der Städte und Dörfer. Kein Zweifel, daß sie den Samen buddhistischer Anschauungen und Bräuche weit austreuten. Wie wenig zum Beispiel der vermeintliche Vernichtungsschlag des Jahres 944 gegen den Einfluß der Mönche bewirken konnte, zeigt sich daran, daß der Kaiser schon wenige Jahrzehnte nachher, im Jahre 970, genötigt war, ein Edikt gegen die Zuziehung von buddhistischen Klerikern bei Totenfeiern und Beerdigungen zu erlassen, da dieser Brauch in der Hauptstadt selbst, also unter den Augen des Kaisers, merklich zunahm. Diese Sitte scheint mit der Entstehung der Mantra-Schule aufgekommen zu sein und ist schon im Anfang des achten Jahrhunderts nachzuweisen. Die strenge Verfolgung hatte sie nicht beseitigen können, und ebensowenig vermochte es das neue Edikt. Die Zuziehung von buddhistischen Mönchen zu sog. „Seelenmessen“ ist bis auf den heutigen Tag selbst in Kreisen der Beamten und Gebildeten üblich geblieben.

Das Durchdringen des ganzen Volkes mit buddhistischen Vorstellungen lag gewissen Richtungen besonders nahe, die schon an sich einen starken propagandistischen Trieb hatten. Dahin gehörte vor allem die Schule des Reinen Landes. Sie bildete die Pflicht, anderen die Lehre mitzuteilen, die man von alters her als die „Gabe des Dharma“ gekannt hatte, sehr lebhaft aus. Schon in Áśvaghōṣas Abhandlung über die Weckung des Glaubens im Mahāyāna (vgl. oben S. 291f.) finden wir eine dreifache Art von „Gabe“ (Mildtätigkeit) unterschieden, deren dritte so beschrieben wird: „Wenn zu einem Gläubigen Leute kommen mit der Bitte um Unterweisung in

der Lehre, so möge er, soweit er dazu imstande ist und es ihm geraten scheint, ihnen Vorträge halten über die religiösen Pflichten.“ Die Schule des Reinen Landes nun legte auf diese Weisung das größte Gewicht. In einer Schrift aus dem zwölften Jahrhundert, die uns bald noch etwas näher beschäftigen wird, nämlich dem „Lung schu Tching t'u wên“ des Gelehrten Wang Jih hsiu⁴⁸², lesen wir: „Es gibt vier Arten der Gabenspendung. Die erste heißt: Spende von Gütern. Die zweite heißt: Spende des Dharma. Die dritte heißt: Spende der Furchtlosigkeit. Die vierte heißt: Spende der Gesinnung.“ Weiter: „Die Spende des Dharma besteht darin, daß man die Menschen in dem edlen Pfade unterweist.“ Diese Aufgabe wird den Lesern immer und immer wieder ans Herz gelegt. Besonders in dem Abschnitte der Ermahnungen an allerlei Stände (Abschnitt VI), wo den verschiedensten Berufen und Stellungen ihre religiöse Lebensaufgabe vorgezeichnet wird, spricht beinahe jede Seite von der Pflicht, Propaganda zu treiben. In der „Ermahnung an Mönche“⁴⁸³ heißt es: „So oft jemand von den Leuten ein Stück Geld als Almosen erhält oder die Spende einer Mahlzeit, möge der Empfänger doch solche Wohltat damit vergelten, daß er dem Geber vom Reinen Lande erzählt. Selbst wenn jene nicht daran glauben, so hat er doch erreicht, daß sie davon wissen. Nach und nach trägt das Gehörte doch seine Frucht und sie kommen schließlich zu eigenem Glauben. Sollte man aber so jemandem zum Glauben verhelfen, so bringt das großen Gewinn“, nämlich ein sehr verdienstvolles Karma. In Uebereinstimmung damit wird bei der Gewissenschärfung, die sich an alle Klassen von Menschen richtet, immer aufs neue daran erinnert, daß man, auf den rechten Weg gelangt, „seinerseits auch wiederum andere bekehre, so daß der Antrieb zur Bekehrung weiter fortwirke“. Einzelne werden als leuchtende Vorbilder solcher Handlungsweise genannt. Speziell wird den gläubig gewordenen Kindern als höchste Forderung der Pietät gegen die Eltern die Propaganda anbefohlen; ebenso den Aerzten an Krankenbetten.

In alledem spiegelt sich der Eifer wieder, der damals viele beseelte, die Lehren des Buddhismus im Volke zu verbreiten. Auch das gedruckte Wort nahm man fleißig zu Hilfe. In der erwähnten Schrift des Wang Jih hsiu werden bei Gelegenheit Persönlichkeiten namhaft gemacht, die Stoff gesammelt und zum Druck befördert haben, um erbaulich und anregend auf

das einfache Volk zu wirken. Unser Autor zieht eins dieser Bücher, das über zweihundert erbauliche Erzählungen darbot, für seine Zwecke aus (Abschnitt V). Da aber in den unteren Schichten, an die man auch sehr denkt, viele nicht lesen können, so erinnert Wang diejenigen, welche der Schrift kundig sind, daran, welch ein Verdienst sie sich erwerben könnten, wenn sie den Inhalt von Propagandaschriften an Illiteraten mitteilten.

Diese Propaganda richtete sich nun zwar zunächst auf die religiösen Inhalte der buddhistischen Lehre. Aber im Buddhismus hängen die religiösen Themata mit den philosophischen so eng zusammen, daß unvermeidlich auch über letztere gesprochen werden mußte. Die philosophische Grundhaltung des Buddhismus teilte sich auf diese Weise auch breiteren Volkskreisen mit. Wie weit ging das? Welche Vorstellungen mögen wohl allgemein geläufiger geworden sein? Auf diese Frage gibt uns wieder das soeben erwähnte Buch des Wang Jih hsiu lehrreiche Auskunft. Der Verfasser war kein Mönch, er gehörte der Literatenklasse an, hatte die üblichen klassischen Studien absolviert und das höchste Examen (als „Tchin schü“) bestanden, also alle Vorbedingungen für eine Laufbahn im Staatsdienst erfüllt. Er war somit als Laie dem Buddhismus näher getreten, einfach durch seine Neigung und sein Interesse getrieben, und so hält sich auch seine Beschäftigung mit dem Buddhismus im ganzen durchaus auf der Linie des Laienweges. Gerade unter diesen Umständen ist es nun beachtenswert, wieweit solch ein Mann von den philosophischen Formulierungen des Glaubens beeinflußt wurde und wieweit er sie seinen Lesern gegenüber berührte, die wir uns auch durchweg als Laien und bis in einfache Bevölkerungsschichten hinab zu denken haben.

Wang Jih hsiu sieht die philosophische Grundlage seiner Religion für einen besonders schwierigen Gegenstand an, dem er sich erst zum Abschluß seines Buches (Abschnitt X) und nur mit einem gewissen Zagen naht. Er warnt in der Ueberschrift davor, daß man die praktische Heilsarbeit über solchen Spekulationen vernachlässige oder sich von einem gewissen trügerischen Meditationstriebe umgarnen lasse. Nach diesem Vorbehalte geht er auf die Sache ein. Das Problem, mit dem er es hauptsächlich zu tun hat, ist die „Leerheit“, dieses ewige Thema der Mādhyamikas. Schon in den einleitenden Bemerkungen über die Affekte bezeichnet er als den höchsten Stand-

punkt gegenüber den Regungen der Leidenschaft, daß man ein Unrecht, einen Schlag, eine Verletzung als „leer“ betrachte und gegen den Täter in sich die Gesinnung des Mitleids und Erbarmens wachrufe. Er versucht dann weiter dem Leser klar zu machen, was solche Leerheit bedeute. Seine Erläuterung berücksichtigt zunächst nur das Vergängliche aller Vorgänge. Alle Genüsse des Lebens sind schnell vorüber und ihr Inhalt hat darum keinen Bestand, ist nicht erstrebenswert. Dann geht er auf das Wesen der sinnlichen Wahrnehmung ein. Er weist auf ihre Abhängigkeit von bestimmten Organen des Körpers hin, unbedeutenden Teilen des menschlichen Leibes, durch die die unendliche Menge der scheinbaren Dinge ins Dasein gerufen wird. Diese sind also nicht wirklich, und die Sinne sind als „Räuber“ anzusehen, die dem Menschen seinen wertvollsten Besitz, nämlich die Erkenntnis der „wahren Natur“, rauben, indem sie ihn in die Täuschung des Scheinlebens verstricken. Diese „wahre Natur“ ist der letzte und tiefste Grund alles Daseins. Er ist leer. Das muß man aber nicht verstehen, sagt Wang, in dem Sinne des gewöhnlichen irdischen Leeren, welches bedeutet, daß an einer Stelle nichts Materielles vorhanden ist. Solche Leerheit, die man etwa herstellt, indem man ein Loch in den Erdboden gräbt und die Erde aushebt, ist nur „unvollkommene Leere“, nur ein Bild jener Leere des letzten Daseinsgrundes. Diese ist etwas, das nicht hergestellt und nicht vernichtet werden kann. Obwohl von ihr gilt, daß in ihr keine Form existiert, also auch kein Objekt und keinerlei Erkennen, so ist doch in dieser Leere alles enthalten, aber in einer Weise, die wir nicht ergründen können. Wie ein Spiegel Dinge widerspiegelnd in sich zeigt, die doch nicht wirklich in ihm vorhanden sind, so ist die kommende und vergehende Scheinwelt in der „reinen Natur“. Ferner geht Wang der Frage nach, ob das Sein der phänomenalen Welt etwa in dem „Herzen“ des Menschen, in unserer konstruierenden Subjektivität, zu suchen sei. Nein, auch das „Herz“ als dauerndes geistiges Prinzip existiert nicht. Denn damit etwas geistig wahrgenommen werde, bedarf es einer Anregung von außen, durch die Erregung der Sinne. Äußere Anregung gehört jedesmal dazu, damit der Geist in Tätigkeit trete. Jeder dieser zwei Faktoren ist auf den andern angewiesen, hat also für sich allein keine Existenzkraft. Dagegen liegt hinter den äußeren Einwirkungen und der subjektiven Aufnahme ein Tieferes, das wahre Herz, die wahre Natur, immer

sich gleich bleibend. Darum, sagt Wang, heißt es im Tchin kang tching: „Weder in der Vergangenheit, noch in der Gegenwart, noch in der Zukunft gibt es objektiv ein Herz.“ Diese drei Arten von Herz heißen Herzen der Wahnvorstellung. Darum existieren (die drei Begriffe) Vergangenheit, Zukunft, Gegenwart (durch jene Wahnvorstellungen). Was aber das „wahre Herz“ angeht, so hat das von Urzeiten her niemals eine Veränderung erfahren; wie sollte es denn dafür Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart geben? Noch weiter verfolgt Wang die Frage der Realität, indem er an der Hand der buddhistischen Psychologie die geistigen Vorgänge in die fünf *skandha* zerlegt: Körperlichkeit, Empfinden, Wahrnehmung, Gestaltungskraft, Bewußtsein. Für alle fünf Komponenten des menschlichen Wesens weist er Vergänglichkeit nach und folgert daraus Leerheit. Die fünf *skandha*, sagt er, sind wie eine Decke, die sich für uns über die „wahre Natur“ breitet, so daß wir sie nicht sehen und eine Täuschung für Wirklichkeit nehmen. Durchschaut man aber die Leerheit der *skandha*, dann kann man sich auch von ihnen lösen und ihre Macht überwinden. Von dieser praktischen Seite der Sache, von der Ueberwindung der Einflüsse des empirischen Daseins, Drangsal und Not, Leid und Kummer, Glanz und Pracht, Behagen und Gedeihen, von dem weltgelösten Leben, wie es der Bodhisattva führt, spricht Wang dann weiter noch mit kräftigen Akzenten. Ein schauerliches Beispiel bringt er als Beleg bei: wie ein Mensch, der allmählich von der Zehe an bis über den gesamten Körper hin einer Krankheitszersetzung verfällt, den Leib Glied für Glied vergehen und verfaulen sieht, dabei aber völlig den Standpunkt des Beschauers eines ihn nicht angehenden Phänomens bewahrt, als ob er, je mehr der Brand in den Gliedern zunimmt, um so höher und höher sich über diesen Vorgang erhöbe, von oben herab seinem eigenen Auflösungsprozeß zuschauend — so, sagt Wang, muß man sich von dem Phänomenalen befreien, bis einem Leben und Sterben gleichwertig sind.

Es wird aus diesen Darlegungen deutlich, daß sich in Wang Jih hsiu, obwohl er in erster Linie praktisch am Buddhismus interessiert war und einer Richtung angehörte, die überwiegend religiöse Wege ging, doch die wesentlichen Gedanken der Mahāyāna-Philosophie festgesetzt haben. Er hat sie sich aus den Quellen, die er häufig durch sein Buch hin zitiert, in ernsten Studien angeeignet,

und es ist bemerkenswert, daß er an dem philosophischen Gesichtspunkt der Leerheit festhält, trotzdem dieser der religiös-kindlichen Auffassung vom westlichen Paradiese, die Wang sonst vertritt, ein Ende macht. Denn Wang bemerkt selbst, daß freilich bei jener philosophischen Spekulation der Unterschied von Rein und Unrein oder die Existenz eines Reinen Landes als ein Teil des phänomenalen Blendwerkes hinfällig werde. Aber offenbar fasziniert ihn diese Philosophie zu sehr, als daß er sich von ihr abwenden könnte. Manchen seiner Zeitgenossen mag es ähnlich ergangen sein. In der buddhistischen Philosophie trat dem chinesischen Geiste eine neue und in vieler Hinsicht überlegene Denkweise nahe, die auf weite Kreise anziehend und umbildend wirkte. Das Denken hat hier etwas zugleich Umfassenderes und Einheitlicheres. Das Welt- und Daseinsproblem wird in seiner ganzen Größe und Tiefe aufgerollt. Die einzelnen Themata, welche sich dabei ergeben, bekommen durch psychologische Untersuchungen eine Beleuchtung, wie sie die ältere chinesische Philosophie nicht zu geben vermocht hatte. Zugleich tritt die mystische Betrachtung und das mystische Einheitserlebnis (der *dharma-kāya*, die *tathatā*) hier mit einer großen Wucht hervor. Auch die altchinesische Philosophie hatte mystisches Erleben und Beurteilen gekannt, so im Tao tē tching und vor allem bei Tschuang tse. Doch äußerte es sich mehr in vereinzeltten Aussprüchen oder in rhapsodischen Ergüssen. Im Mahāyāna dagegen macht man die mystische Einheit zur Grundlage eines durchdachten Systems. Seine Anknüpfungspunkte hierfür hatte der Chinese zwar in einzelnen Worten der eigenen älteren Denker; zugleich aber mußte er die Ueberlegenheit der Ausgestaltung empfinden, die im Buddhismus vor ihn hintrat.

Man kann sogar feststellen, daß die vom Buddhismus erfaßten Chinesen die Ueberlegenheit dieses Gedankensystems über die Ideen der älteren einheimischen Lehren, des Konfuzianismus und des Taoismus vor allem, lebhaft empfanden. Dieses Ueberlegenheitsgefühl äußert sich in einer vorsichtigen Polemik verbunden mit Versuchen, die Differenzen zwischen Buddhismus und altchinesischer Weltanschauung auszugleichen oder eins in das andere einzugliedern. Das Beispiel eines derartigen Autors haben wir vor uns in Tsung Mi⁴⁸⁴.

Dieser gelehrte Buddhist war während der T'ang-Dynastie einer der Leiter der Hua-yen- (Avatamsaka-) Schule. Er hatte in seiner Jugend eifrig den klassischen Studien obgelegen, war

dann aber entschiedener Anhänger des Buddhismus geworden und hat Kommentare zu einer Reihe berühmter Sütren sowie ein Werk zur Einführung in das Studium der Meditation geschrieben. Als er im Alter von 62 Jahren (841 n. Chr.) starb und man seinen Körper verbrannte, bildeten sich dabei sogenannte Reliquien, mehr als zehn Körner⁴⁸⁵, woraus man erkannte, daß er ein „Heiliger“ gewesen sei. Er hat nun außer den genannten Schriften noch eine Abhandlung mit dem Titel „Y ü e n j ê n l ö n“ („Abhandlung darüber, was dem Menschen zugrunde liegt“) verfaßt⁴⁸⁶, deren Inhalt uns hier teilweise interessiert. Denn in dem ersten Teile dieser Abhandlung beschäftigt Tsung Mi sich mit einer Polemik gegen die Konfuzianer und Taoisten.

Ihre Vorstellungen von der Entstehung des Weltalls und insbesondere des Menschen, führt er aus, sind kurzsichtig und unzulänglich. Sie leiten alles, was existiert, ab von dem Tao oder von einer Urkraft, indem sie daraus zuerst Himmel und Erde entstehen lassen, dann aber durch die Zeugungskraft von Himmel und Erde die Geschöpfe der Erde hervorgebracht denken. Dann wäre also das Dasein so, wie wir es auf Erden wahrnehmen, alles gleichermaßen von einer höheren Macht gesetzt und gewollt, Gutes wie Böses, Weisheit wie Torheit, Glück wie Unglück, Entbehrung wie Ueberfluß. Alles sittliche Streben wird damit sinnlos, alles sittliche Urteil wird hinfällig, denn die Welt, so wie sie ist, mit Grausamkeit sowohl wie Güte, mit Mißlingen sowohl wie Gelingen, mit all der Ungerechtigkeit des Weltlaufes, wie wir ihn beobachten, wäre von höherem Willen so bestimmt. Die Bemühungen der Taoisten um Ueberwindung der sterblich-niedrigen Natur, die sittlichen Mahnungen der Konfuzianer, welche die Menschen bessern und auf den rechten Weg führen wollen, wären dann überflüssig, denn alles hinge ja ab von jener überirdischen Macht, die den einen so, den andern anders gebildet habe und der ein Mensch doch nicht widerstehen könne. Ferner wäre nicht einzusehen, warum der spontane Entstehungsprozeß, aus dem Konfuzianer wie Taoisten das Leben der Erde hervorgegangen sein lassen, heutigentages nicht mehr in seinem Fortgang zu beobachten wäre, so daß also jetzt noch vor unserm Auge höhere Arten von Wesen aus niederen hervorgingen. Auch wäre nicht zu begreifen, wie die Erziehung und allmähliche Entwicklung im Menschen gewisse Eigenschaften und Fähigkeiten, vor allem sittlicher Art, heranbilden könnte, die vorher noch nicht

da sind. Der Behauptung, daß ein Mensch im Tode einfach wieder vergehe und auch vor seiner Geburt keine Existenz gehabt habe, stellt Tsung Mi entgegen, daß man doch Erscheinungen abgeschiedener Geister tatsächlich kenne und daß es Menschen gebe, die sich ihrer früheren Existenzen in diesem Leben zu erinnern vermöchten. Wäre das Leben, so wie es ist, dem Willen des „Himmels“ entsprungen, was für ein Wesen, fragt Tsung Mi weiter, müßten wir uns dann unter ihm vorstellen? Doch gewiß kein gutes und gerechtes Wesen! Denn des Schlechten ist auf Erden mehr als des Guten, des Unglücks mehr als des Glücks, dem Wackeren und Edlen fällt nur zu oft ein trauriges Los zu und dem Verworfenen ein günstiges. Was tadelt man die Fehler der Geschöpfe und sucht sie auf alle Weise zu bessern, wenn die schaffende Macht selbst ihre Schöpfung auf Bosheit, Ungerechtigkeit und Grausamkeit angelegt hat? Der Autor weist hin auf die vielen sittlichen Urteile und Mahnungen, die in den Klassikern zutage treten, und die als eine Auflehnung gegen den höchsten Willen erscheinen müßten, wenn die Konfuzianische und taoistische Vorstellung von den letzten Gründen des Daseins richtig wäre.

So weist Tsung Mi die chinesische Weltanschauung zurecht. Er wendet sich dann weiter freilich auch gegen allerlei Bildungen des buddhistischen Denkens, die er als unvollkommene und fehlerhafte Meinungen verwirft. So kritisiert er den gewöhnlichen populären Buddhismus der Massen, der in der Karmalehre und den Himmeln und Höllen sowie den Mitteln, jene zu erlangen und diese zu meiden, das Wesentliche sieht. Er kritisiert weiter die Hīnayāna-Lehre, er kritisiert die zwei Strömungen des Mahāyāna, die Yogācāra- und die Mādhyamika-Schule, um zuletzt seine Lehre von der *tathatā* und dem *tathāgatagarbha* als den richtigen Standpunkt vorzutragen.

Das ist eine Stimme, die schon im neunten Jahrhundert ertönt. Fügen wir noch eine andere ähnliche aus späterer Zeit dazu.

Derselbe Wang Jih hsiu, dessen Werk über das Reine Land wir bereits zur Charakterisierung buddhistischer Laienphilosophie herangezogen, tritt (im ersten Abschnitte seines Buches) auch als Polemiker und Apologet seines Glaubens hervor. Er tut das freilich mit aller Vorsicht und Freundlichkeit. Es liegt ihm mehr daran, Konfuzianer und andere Nichtgläubige zu gewinnen und ihre Anschauungen mit den seinigen ins Gleichgewicht zu bringen. Immerhin aber sieht man an ihm, daß der Buddhismus des zwölften Jahrhunderts sich nicht scheute,

den Konfuzius gegenüber dem Buddha ins Unrecht zu setzen. In der prinzipiellen Beurteilung des Sittlichen, sagt Wang, stehen Konfuzius und der Buddha auf gleichem Standpunkte, da beide das „Gute“ wollen. Indes bleibt der Konfuzianismus am Diesseits haften, läßt die Sorge für das Jenseitige völlig außer acht, und das bedeutet einen wesentlichen Mangel. Eigentlich ist es Kurzsichtigkeit: weil man die Existenzbedingungen des Jenseits hier auf Erden nicht kennt und nicht beobachten kann, meint man, das Jenseitige sei eine Fabel. Man hält sich an das eine empirische Dasein und läßt es abhängig sein vom Himmel. Dagegen will man vom Karma und dessen Nachwirkung in einem späteren Leben nichts wissen. Als stärkstes Argument führt Wang (ähnlich wie es auch Tsung Mi tat) hiergegen ins Feld, daß man ohne den Karmaglauben die Zustände des menschlichen Lebens unbegreiflich finden und an aller Sittlichkeit und allem höheren Streben verzweifeln müsse. „Im Leben des Menschen ist Glück und Unglück mannigfach verschieden, indem es da Arme und Reiche, Geehrte und Geringe, Jammer und Vergnügen, Arbeit und Trägheit, Ehre und Schande, langes Leben und frühen Tod gibt. Zwar sagt man wohl: das ist vom Himmel bestimmt. Ist denn aber der Himmel parteiisch gegen die Menschen? Vielmehr steht es so: weil das, was die Menschen in ihrem früheren Leben getan haben, nicht gleichartig war, darum ist auch die Vergeltung, die sie in dem jetzigen Leben empfangen, nicht gleichartig. Der Himmel aber waltet ganz besonders darüber. — — — Wie sollte der Himmel wohl anders handeln können? Es ist damit gradeso, wie wenn ein Mensch, der anderen gegenüber sich ein Verdienst erworben oder eine Schuld zugezogen hat, dafür von dem Gerichtshofe eine Belohnung oder eine Bestrafung empfangen muß. Darf ein Gerichtshof etwa parteiisch gegen Menschen verfahren? Er wird vielmehr mit besonderer Sorgfalt darüber wachen, daß dem Verdienst seine Belohnung, der Verschuldung ihre Strafe zuteil wird. Würde er etwa Belohnung und Strafe ohne Grund über die Menschen verhängen? Wenn aber schon die Gerichtshöfe dieser Welt Belohnung und Strafe nicht ohne Grund über Menschen verhängen, wie sollte dann bei der Bildung und Formung von Himmel und Erde Unglück und Glück ohne Grund über die Menschen verhängt sein? Hieraus ersieht man, daß unser Glück und Unglück die Vergeltung ist für das Gute und Böse, das wir in einer früheren Existenz getan haben“⁴⁸⁷.

In dieser Formel, meint Wang, geht das Leben richtig auf. Hier liegt die Erklärung auch dafür, daß Erfolg und Mißerfolg, Können und Versagen in dem Einzelleben so seltsam gemischt ist. Gerade so gemischt ist Gut und Böse in uns Menschen, und jedes zieht seine Sondervergeltung nach sich, wie der Schatten der Gestalt, das Echo dem Tone entspricht.

Auch gegen den Taoismus richtet Wang Jih hsiu seine Polemik, wenngleich erst in zweiter Linie. Er bestreitet den Wert des taoistischen Lebensideals, nämlich des *hsien*, eines Wesens, das sich über die Stufe des Menschen erhoben und die Sterblichkeit und Beschränktheit des Irdischen überwunden haben sollte. Ein *hsien*, sagt Wang, ist grade so gut noch der Wiederverkörperung unterworfen wie andere Geschöpfe. Zudem beweise die Erfahrung, daß die Stufe eines *hsien*, wenn überhaupt, so doch ungeheuer selten von Menschen erreicht werde. Man setze also eine gewaltige Anstrengung an eine sehr ungewisse Sache.

Die Argumente, welche Leute wie Wang Jih hsiu besonders gegen den Konfuzianismus ins Feld führten, hatten ohne Frage für den gemeinen Mann eine gewisse Ueberzeugungskraft. Die Weltanschauung der Konfuzianer litt an einer unleugbaren Seichtheit und Beschränktheit. Während sie sich an das empirische Leben und seine praktischen Aufgaben hielten, hatten sie kein Auge für die Tiefe des Lebensproblems und übersahen, daß sittliche Fragen bei rein irdisch-empirischer Auffassung schließlich keinen festen Halt und Grund haben. Denn das bloß phänomenale Dasein rechtfertigt die sittlichen Bestrebungen nicht. In dem Augenschein des äußeren Lebens ist das Vorhandensein und die Herrschaft einer sittlichen Ordnung nicht nachzuweisen. Der Buddhist mit seiner jenseitigen Perspektive nahm hier zweifellos eine stärkere Position ein. Auch kam ihm jenes natürliche metaphysische Bedürfnis entgegen, das im Gemüte vieler Chinesen bis zu einem gewissen Grade sicher ebensogut vorhanden war wie in dem der Inder oder anderer Volksangehörigen. Dieses Bedürfnis hatte der Taoismus allerdings auch schon bejaht. Aber das philosophische Denken der Taoisten war sprunghaft, aphoristisch und vag geblieben. Die buddhistische Philosophie trug einen anderen Stempel. Ihr Denken war zusammenhängend und großzügig. Es ging jedoch zugleich in strenger Analyse auch auf Einzeluntersuchung aus, besonders in psychologischen und erkenntnistheoretischen Fragen. So mußte es viel dazu beitragen, den chinesischen Geist auf eine höhere philosophische Stufe zu erheben.

Je mehr freilich das gründliche philosophische Denken im Buddhismus zurücktrat gegen einfach handgreifliche religiöse Vorstellungen, die bei dem Himmel des Amitābha oder bei der bannenden Kraft des „wahren Wortes“ (*mantra*) stillstanden, desto mehr versagte sein Gehalt gegenüber höheren Ansprüchen. Und das war offenbar der Gang der Dinge in dieser Zeit der Wirkung in die Breite. Der Klöster, der Mönche und Nonnen werden immer mehr; man achtet nicht auf Beruf und Geschäft, sondern eilt, sich das Haupthaar abscheren und die Brennzeichen der Ordination auf den kahlen Schädel einschneiden zu lassen, wie Han Yü in seiner Angabe klagt; man holt in glänzenden Prozessionen Buddhareliquien ein; man rezitiert Tausende von Malen die Anrufung des Buddha Amitābha und seiner Bodhisattvas; man baut Pagoden und schreibt mit dem eignen Blute heilige Texte ab; man ruft die Mönche bei Sterbefällen, damit sie im Trauerhause die Sütren abbeten zugunsten des Toten, und läßt es sich viel kosten; das ganze Volksleben durchsättigt sich mit buddhistischen Gewohnheiten und Farben. Aber in diesem Strome buddhistischer Volksfrömmigkeit geht das ernstere Arbeiten der Denkerschulen des Mahāyāna allmählich unter; die tiefsinnigen Abhandlungen liegen unbenutzt in den Schränken der Klosterbibliotheken, die Energie der buddhistischen Philosophie ist erloschen.

VIERTER ZEITRAUM: DER SUNG-KONFUZIANISMUS UND DIE NEUZEIT

1. DIE VORLÄUFER

Das elfte und zwölfte Jahrhundert nach Christo bildet den Zeitraum, worin China eine neue philosophische Orientierung gewann. Sie geht aus von den Lehren des grundlegenden Altertums, vor allem des Konfuzius und Menzins, gibt ihnen aber ganz neue Gesichtspunkte und behandelt sie in einer neuen Weise. Diese Erneuerung der altchinesischen Philosophie wird von den Chinesen „Sung ju“, d. h. der Konfuzianismus der Sung-Dynastie genannt. Als seine Träger gelten fünf Denker, die man als die „fünf Philosophen“ (*wu tse*) bezeichnet. Es sind: Tschou Tön i (1017—1073), Tsch'êng Hao (1032—1085), Tsch'êng I (1033—1107), Tschang Tsai (1020—1076), und Tschu Hsi (1131—1200). Dicht bei diesen Fünfen, ein Mann von ähnlichem Einfluß und gleichen Bestrebungen, steht Schao Yung (1011—1077). Die ganze geistige Bewegung gipfelt in Tschu Hsi, den wir als ihren Hauptträger und als den Wegweiser für sieben weitere Jahrhunderte gesondert zu betrachten haben. Die andern können als seine Vorläufer angesehen und sollen als solche jetzt geschildert werden. Doch sei zunächst noch ein kurzer Blick auf die Wendung des Geisteslebens im ganzen und auf ihren Zusammenhang mit der Zeitgeschichte geworfen.

Was war es, das in dieser Zeit gerade die philosophische Kraft und den philosophischen Trieb Chinas neu erwachen ließ? War es das Erschlaffen des Buddhismus in seinem Denkvermögen, das Versanden eines Gebietes, das bis dahin durch seine Fruchtbarkeit manch fähigen Geist angezogen hatte, dort seinen Acker zu bestellen? Oder war es der durch die buddhistische Denkerziehung gekräftigte chinesische Geist, der sich nun wieder auf sich selbst besann, unwillkürlich gegen das Fremde reagierend? Oder war es eine eigentümliche Not

und Unruhe der Zeit, die in den Tiefen der Gemüter und Gedanken wühlte und zerrte, so daß neues Nachdenken und Fragen dadurch angeregt wurde? Wahrscheinlich müssen wir alle drei Einflüsse zusammen nehmen.

Ueber die beiden ersten ist nach dem bisherigen Gange unserer Darstellung nicht mehr viel zu sagen. Der dritte Einfluß aber verdient noch eine nähere Beleuchtung.

Die Sung-Dynastie ist, im allgemeinen beurteilt, eine politisch schwache und unglückliche Regierung gewesen. Rein äußerlich tritt das schon darin zutage, daß das Reich etwa in der Mitte ihrer Herrschaft auseinanderbricht und nur die südliche Hälfte den Chinesen verbleibt, die nördliche dagegen einer Fremdherrschaft verfällt. Daher unterscheidet man die eigentliche Sung-Dynastie, die über das ganze Land herrschte, 960—1127, und die südliche Sung-Dynastie, 1127—1279, der nur noch das Gebiet südlich vom Yangtse unterstand. Der äußere Grund des politischen Mißgeschicks waren unruhige und mächtige Randstaaten an den nördlichen Grenzen, unter ihnen vor allem die „Tchin“ (ursprünglich „Nü tschên“), deren sich der unvorsichtige chinesische Kaiser Hui Tsung zunächst bedient hatte, um einen andern Bedränger (die Tchitan) zu besiegen, die ihm aber dann die Hälfte seines Reiches abnahmen, wobei er selbst Freiheit und Leben verlor (1127).

Trotz der politischen Schwäche dieser Zeit erscheint das Volk als solches nicht schwach und erschöpft. Der Handel mit dem Auslande blüht auf, Handwerk, Industrie und bildende Kunst entwickeln ein reges Leben. Die Malerei der Sungzeit wird vorbildlich für spätere Geschlechter. Die Herstellung von Porzellanwerk erreicht immer höhere Vollkommenheit und wird Anlaß zu lebhaftem Export über die Küstenländer von ganz Asien und bis nach Afrika. Die Volkszahl und das Volksvermögen wächst. Auf rein geistigen Gebieten zeigt sich gleichfalls eine kräftige Regsamkeit. Große Historiker wie Szī ma Kuang, Reiseschriftsteller und Geographen, Enzyklopädisten wie Ma Tuan lin, Dichter wie Su Tung po, Philosophen wie die, von denen wir bald zu sprechen haben werden, ziehen die Aufmerksamkeit auf sich. Das merkwürdigste Symptom tiefbohrenden und unabhängigen Geisteslebens ist wohl das große Experiment auf politisch-sozialem Gebiete, das mit dem Namen des Wang An schi verknüpft ist⁴⁸⁸.

Dieser Mann, geboren 1021, früh als Schriftsteller bekannt geworden und 1069 an den Hof berufen, wo er schnell das

Vertrauen des Kaisers Schên Tsung gewann und vom Mitgliede des Staatsrats bald zum leitenden Minister aufstieg, war jedenfalls eine der merkwürdigsten Persönlichkeiten in der chinesischen Geschichte. Ein Rationalist und scharfer Denker, durchschaute er klar das Ungenügende der damaligen staatlichen Maschinerie; ein warmer Freund der Armen und der unteren Stände, wollte er deren gedrückte Lage verbessern; und so standen vor seinem lebendigen Geiste die Pläne zu einer Reihe von grundlegenden Reformen, deren Durchführung er sein Leben widmete. Die wichtigsten unter ihnen waren folgende: 1. Der Staat versucht durch Teilnahme am Handel (mit Bodenprodukten des Inlands) regulierend auf die Preisbildung einzuwirken. 2. Durch Vorschüsse auf die Ernte von neu zu bearbeitenden Feldern wird die Landwirtschaft zu größerer Betriebsamkeit angeregt. 3. Es wird eine allgemeine Wehrpflicht eingeführt. 4. Bestehende Fronarbeit wird abgelöst durch Steuern, die dem Staate die Mittel zur Anwerbung von Arbeitern für allgemeine Zwecke geben; die Steuerverteilung sucht die Armen wenig, die Reichen stark zu treffen. 5. Die staatliche Handhabung des Handels wird durch „Tauschmärkte“, welche zugleich die Preise zu regulieren haben, einem Handelsmonopol des Staates entgegengeführt. 6. Die für den Heeresdienst nötigen Pferde werden von den Familien nach bestimmter Verteilung erhalten, wofür diese durch gewisse Vergünstigungen belohnt werden. 7. Einkommensteuer auf Grund von Selbsteinschätzung. — Die Grundidee, wovon alle diese Reformen getragen wurden, war offenbar ein Staatssozialismus, der die Lasten gleichmäßiger über alle Stände hin verteilen sollte. Die Projekte rührten an eine Menge bestehender und vom Alter geheiligter Einrichtungen. Bei manchen kann es auch fraglich erscheinen, ob sie wirklich eine Wohltat waren für die, denen sie wohlthun sollten. Jedenfalls regten sie das ganze Land lange Jahre hindurch gewaltig auf. Die Anhängerschaft Wangs war gering; eigentlich stand er allein einer ungeheuren Opposition gegenüber, wodurch seine Reform denn auch schließlich scheiterte. Unter seinen entschiedenen Gegnern waren auch grade die Männer, in deren Mitte um diese Zeit die Erneuerung der altchinesischen Philosophie stattfand, insbesondere die fünf obengenannten Führer nebst dem zu ihnen gehörenden Schao Yung. Es ist bemerkenswert, daß Tschou Tön i, die beiden Brüder Tsch'êng und Tschang Tsai sämtlich persönlich in freundschaftlichen Beziehungen zu

dem großen Reformator standen, doch seine Gesetzgebung durchaus verwarfen und bekämpften. Dieser Gegensatz zieht sich durch die ganze neukonfuzianische Richtung hin. Der Eifer, mit welchem man sich der Neubelebung der altklassischen Philosophie hingab, hat gewiß keinen geringen Impuls empfangen durch die ihrer Zeit so weit vorauseilenden, aber darum auch so fremden und unwillkommenen Pläne des Wang An schi.

Tschou Tön i (Tschou tse), der älteste und hervorragendste unter den „Vorläufern“, d. h. den dem elften Jahrhundert angehörenden Umbildnern des Konfuzianismus, ist geboren im Jahre 1017 n. Chr., also vier Jahre früher als Wang An schi. Er entstammte der zentralen Provinz Hunan. Nach dem Oertchen Lien hsi (oder tchi), in dem sein Elternhaus stand, führte er selbst später den literarischen Namen Lien hsi (tchi). Sein Vater war ein Beamter, den der Tod früh dem Sohne und eigenem weiteren Aufsteigen zu bedeutenderen Posten entriß. Mit 19 Jahren begann der Sohn seine Amtslaufbahn, die er ehrenvoll bis zu hohen Stellungen verfolgte. Doch erreichte er nur ein Alter von 57 Jahren und starb 1073.

Tschou Tön i hat seine Lehren in zwei Schriften niedergelegt, nämlich in der Erklärung der Tafel des Urprinzips (*T'ai tchi t'u shuo*) und in der „Ergründung des I“ (*I t'ung schu*), die beide erst nach des Verfassers Tode durch seine Schüler Tsch'eng Hao und Tsch'eng I herausgegeben wurden. Tschu Hsi schrieb später einen Kommentar zu den kurzen Abhandlungen. Die erste von ihnen trägt naturphilosophischen, die zweite ethischen Charakter.

Der Ausgangspunkt für das Denken der Sungphilosophen überhaupt, wie speziell für Tschou tse, ist das alte Buch *I tching*, der Klassiker der Wandlungen. Dort werden, wie wir uns erinnern (vgl. oben S. 32 ff.), zwei beherrschende Potenzen, Yin und Yang, als die Grundlage alles Lebens und Werdens hingestellt. Damit war man letzten Endes bei einem Dualismus stehen geblieben. Dieser Dualismus wird jetzt nicht mehr als befriedigend hingenommen. Nun kommt in den Erläuterungen zum *I tching*⁴⁸⁹ eine vereinzelte Stelle vor, wo etwas als Urquell der zwei Grundkräfte Yang und Yin hingestellt wird unter der Bezeichnung: das Urprinzip *T'ai tchi* (wörtlich „das erhabene Aeüßerste oder Letzte“). Der Zusammenhang zeigt deutlich, daß es als der Uranfang des Seins angesehen werden soll, denn der Text sagt, „es habe die zwei Grund-

kräfte hervorgebracht, diese wieder die vier Symbole, diese die acht Trigramme, diese hätte Weisungen gegeben für den Erfolg oder Mißerfolg der Handlungen, und so sei ein zweckmäßig arbeitendes Leben möglich geworden“. Da greift denn nun Tschou tse dieses (allein an dieser Stelle des I tching vorkommende) „erhabene Aeüßerste“ auf und macht es zum höchsten Weltprinzip, dem Letzten, bis wohin unsre Gedanken reichen. Die Ableitung des Lebens von diesem Weltprinzip stellt Tschou tse in einem bildlichen Schema dar, zu welchem er einen kurzen, gedrängten Text gibt. Wie immer, wenn das Ewige zum Zeitlichen in menschlich vorstellbare Beziehungen gesetzt werden soll, bewegt er sich in Begriffen und Formeln, die uns keine wirkliche Aufhellung geben, sondern nur gewisse Beziehungen und Ableitungen einfach als solche behaupten und hinstellen. Voran tritt das Urprinzip, das selbst nicht von etwas anderem abgeleitet werden kann. Indem es in Bewegung (oder Wirksamkeit) gerät, erzeugt es das Yang. Nachdem seine Wirksamkeit sich erschöpft hat, tritt Ruhe ein. Diese Ruhe ist es, aus der das Yin erzeugt wird. Auch die Ruhe kommt zu einem Ende, und nun erwacht wieder Bewegung. Bewegung und Ruhe bringen abwechselnd einander hervor. Damit bilden sich die gesonderten Kräfte von Yang und Yin. Indem das Yang sich verändert unter Hinzutreten des Yin, entstehen die fünf Agentien (Elemente) der Welt: Wasser, Feuer, Holz, Metall, Erde. Ihnen entsprechend verteilen sich die fünf atmosphärischen Phänomene (dem Wasser entspricht Kälte und Winter, dem Feuer Hitze und Sommer, dem Holze Regen und Frühling, dem Metalle klare Luft und Herbst, der Erde der Wind) und so beginnt der Wandel der vier Jahreszeiten. Die fünf Agentien (Elemente) sind teils Yin, teils Yang; letztere beiden sind in Vereinigung das Urprinzip; das Urprinzip ruht in sich selbst und ist ohne weiteres Prinzip; die fünf Agentien (Elemente) tragen bei ihrer Entstehung jedes seine eigene Natur in sich. Nun tritt ein neuer seltsamer Prozeß ein: das Wesen des Urprinzips, dazu der Kern der zwei Grundkräfte und der fünf Agentien fließen in einer geheimnisvollen Vereinigung zusammen, und daraus geht eine neue Bildung hervor: es entstehen vom himmlischen Einfluß her das männliche und vom irdischen Einfluß her das weibliche Element. Beide Elemente erregen einander und erzeugen durch Umwandlung alle Dinge (das Weltall), und nun folgt in Zeugung und Wiederzeugung der unendliche Strom der Naturgebilde. Von hier

ab wendet sich der Gedankengang dem Menschen und den ethischen Fragen zu, worauf wir sogleich näher eingehen werden.

Betrachten wir die kosmologische Philosophie, soweit sie sich in dem Vorstehenden ausspricht, als Ganzes, so kennzeichnet sie sich durch eine doppelte Eigentümlichkeit, nämlich einmal durch das Streben, den Gang des Weltwerdens aus einem einheitlichen Prinzip abzuleiten und ihn dadurch gewissermaßen rational faßlicher zu machen; andererseits durch die Gebundenheit des Denkens an mythische Vorstellungsformen, die, aus alter Zeit überkommen, zu fest haften, um abgelegt werden zu können. Die Rolle, welche die „Entsprechungen“ spielen, gehört der letzteren Gruppe an, wie auch die Begriffe Yang und Yin dort letzthin wurzeln. Aber doch sind sie unter dem Einflusse von rationalem (kausalem) Denken bereits zu einer Art genetischen Prinzipes gemacht, das mit deutlich monistischem Streben auf ein Uranfängliches zurückgeführt wird.

Die zweite der kurzen Abhandlungen, die Tschou tse hinterlassen hat, die „Ergründung des I“ (I t'ung schu, auch oft kurz „T'ung schu“, Ergründung oder Untersuchung, genannt), hat es mit den ethischen Aufgaben, wie sie aus dem I tching abgeleitet werden, zu tun. Eine Art Ueberleitung hierzu bilden die Ausführungen der zweiten Hälfte des T'ai tchi t'u shuo, indem sie, vom Kosmischen auf das Wesen des Menschen übergehend, den Ursprung des Ethischen aus den Naturgrundlagen ableiten wollen. Aber dieser schwierigen Aufgabe wird wenig abgewonnen. Der wichtigste Satz lautet: „Der Mensch allein jedoch empfängt die Elemente (die des Männlichen und Weiblichen) in ihrer ganzen Vorzüglichkeit und wird so das geisteskräftigste Wesen. Nachdem der Leib entstanden ist und der Geist Bewußtsein gewonnen hat, nachdem die fünf Naturanlagen erregt und in Bewegung gesetzt sind, danach tritt Unterscheidung von Gut und Böse ein und all die verschiedenen Handlungsweisen treten hervor⁴⁹⁰“. Die erwähnten fünf Naturanlagen sollen die Anlage zu den fünf Grundtugenden: Güte, Rechtlichkeit, Ehrerbietung, Einsicht und Aufrichtigkeit (vgl. oben S. 93; 181) bedeuten. Daß mit der gegebenen Erklärung der Entstehung von Gut und Böse nicht viel gesagt ist, leuchtet von selbst ein. Die Gedanken dieses Philosophen liegen noch gar zu sehr gefesselt an der Kette der mythischen Denkvorstellungen, und so gilt als Erklärung, was nichts weiter als die Konstatierung von gewissen „Entsprechungen“

ist. Besonders deutlich liegt das am Tage bei folgendem Satze: „Der heilige Mensch ist in seiner Tugend eins mit Himmel und Erde, in seiner Klarheit mit Sonne und Mond, in seiner Reihenfolge (der Handlungen) mit den vier Jahreszeiten, in seinen glück- oder unglückbringenden Umständen mit den bösen und guten Dämonen.“

Ein ähnliches, meist ebenso schwer zu verstehendes Ineinander von rationalem und mythischem Denken liegt vor in den weiteren ethischen Ausführungen des T'ung schu. Dies Werk zerfällt in zwanzig Kapitel, deren Inhalt durch folgende Ueberschriften angedeutet wird: 1. und 2. Wahrhaftigkeit. 3. Wahrhaftigkeit, Trieb, Tugend. 4. Heiligkeit. 5. Vorsicht in der Bewegung. 6. Das Tao. 7. Der Lehrer. 8. Glückbringend. 9. Denken. 10. Bestreben und Studium. 11. Gehorsam und Erneuerung. 12. Regieren. 13. Schicklichkeit und Musik. 14. Streben nach Wahrheit. 15. Liebe und Ehrerbietung. 16. Bewegung und Ruhe. 17.—19. Musik. 20. Uebung in der Heiligkeit. Die kurzen Aussprüche, welche wir unter diesen Ueberschriften gesammelt finden, sind teils Selbstverständlichkeiten, z. B.: „Bei Kühnheit und Standhaftigkeit gibt es keine Schwierigkeit“, oder: „Ohne Menschlichkeit, ohne Gerechtigkeit, ohne Weisheit, ohne Treue herrscht durchweg Verkehrtheit.“ Viel häufiger aber sind es Unverständlichkeiten, in ihrem kurzen und rätselhaften Ausdruck durch die Unklarheit der chinesischen Satzstruktur doppelt und dreifach schwer zu ergründen. Hier einige Beispiele: „Indem das Tao des Tch'ien (des „Männlichen“) sich ändert und wandelt, findet jedes den rechten Weg seiner natürlichen Bestimmung, und damit ist die Wahrheit begründet.“ „Ruhend ist (die Wahrhaftigkeit) nicht-seiend, und bewegt ist sie daseiend, — durchaus auf rechtem Wege und klar durchschauend.“ „Natürlich, ruhig, das bedeutet heilig; wiederherstellend, ausdauernd, das bedeutet weise; offenbar, verborgen, unsichtbar, erfüllend, umspannend, unerschöpflich, das bedeutet Geist“⁴⁹¹. Während in dem eben angeführten Satze gesagt wird: „Natürlich, ruhig, das bedeutet heilig“, hören wir gleich darauf: „Das stille Regungslose ist die Wahrhaftigkeit.“ Daran schließt sich: „Das infolge einer Berührung Durchdringende ist der Geist. Das Bewegte, dabei noch Gestaltlose, zwischen Sein und Nichtsein Befindliche ist der Trieb.“ Alle diese und andere Definitionen oder Quasidefinitionen kommen uns schwankend und willkürlich vor, ihre Anwendung bringt uns nicht weiter.

Hören wir einmal das ganze sechste Kapitel über das Tao: „Das Tao des heiligen Menschen besteht in nichts weiter als in Güte, Gerechtigkeit, der rechten Mitte, der Beherrschtheit. Es bewahren ist Ehre. Es betätigen ist Vorteil. Verbreitet man es, so kommt man dem Himmel und der Erde gleich. Ist es etwa nicht leicht und faßlich, ist es etwa schwer zu begreifen? Ohne es zu bewahren, ohne es zu betätigen, verbreitet man es nicht (oder: man bewahrt es nicht, betätigt es nicht, verbreitet es nicht).“

Was uns aber den Gehalt solcher Ausführungen am meisten ungreifbar macht, ist die beständige Verwebung der mythischen Denkweise in die rationale und damit zusammenhangend die Einschnürung des Gedankengangs durch bestimmte Einteilungen und überlieferte Kategorien. In einer Bemerkung wie der folgenden: „Hat der heilige Mensch die Lehre aufgestellt, so bewirkt er, daß die Menschen von selbst ihre Schlechtigkeit bessern und von selbst ihre richtige Mitte gewinnen und so fertig sind“ — liegt deutlich jener Zug mythischen Denkens zugrunde, den wir bereits im Anfange unsrer Darstellung (vgl. oben S. 35 f.) hervorhoben, daß die führende Persönlichkeit spontan auf ihre ganze Umgebung wirkt und sie nach sich gestaltet. Ähnliche Denkweise liegt hinter Sätzen wie: „Daher ist der Wahrhaftigkeit Untätigkeit eigen“ oder: „Die Wahrhaftigkeit handelt nicht (Wu wei)“, oder: „Ohne zu denken alles ergründend, — das ist der Heilige.“ Andere Aussprüche von deutlich mythischer Denkbestimmtheit sind: „Das Wasser als Yin hat Yang zur Wurzel; das Feuer als Yang hat Yin zur Wurzel“; „Indem die vier Jahreszeiten kreisend wandern, haben alle Dinge Anfang und Ende.“ Wo solche Voraussetzungen des Denkens sich immer unwillkürlich einmischen, wird die Beurteilung des Sittlichen leicht in einer Weise, die bei uns nicht anklingt, in das Natürliche und Kosmische eingebettet. Am unverhohlensten tritt diese Verschmelzung von Sittlichem mit Physischem zutage in den letzten Abschnitten des T'ung schu (17—19), wo von der Macht der Musik gesprochen wird. „Indem sie (die Könige des Altertums) Musik trieben, verbreiteten sie den Odem der acht Winde und bändigten sie die Leidenschaften der Welt“ — ist einer der charakteristischen Sätze. Ein anderer: „Wehe, wehe! Die Musik! — vor alters besänftigte sie das Gemüt; jetzt leistet sie den Begierden Vorschub! Vor alters verbreitete sie Besserung; jetzt macht sie den Haß wachsen!“ —

Tschou Tön i steckt mit seinem philosophischen Denken noch sehr in alten Hüllen. Immerhin regt sich ein Neues bei ihm, nämlich ein Streben nach Einheitlichkeit der Weltauffassung. Das Daseiende wird von einem einzigen Urprinzip abgeleitet, und es wird versucht, Natürliches und Sittliches in seinem inneren Zusammenhange und seinem Entwicklungsgange zu verstehen. In diesem Bemühen liegt seine Bedeutung für die Sungphilosophie. Er wies damit einen neuen Weg und gab einen neuen Anstoß.

Um Tschou Tön i herum gruppieren sich eine Anzahl Gelehrter, die mehr oder weniger mit ihm befreundet und gleichgerichtet waren und unter denen dieselben Fragen, mit denen er sich beschäftigte, oft das Thema, wenn nicht von schriftlichen Abhandlungen, so doch von Debatten und freundschaftlichen Gesprächen bildeten⁴⁹². Eine Art Mittelpunkt dieses Kreises war eine Reihe von Jahren hindurch ein etwas älterer Zeitgenosse des Tschou tse, nämlich S c h a o Y u n g (oft K'ang Tchieh genannt), 1011—1077. Er war von geringer Herkunft und brachte es äußerlich auch in seinem ganzen Leben nicht weit, so daß er oft den Mangel des Nötigsten empfinden mußte und ihn noch mehr empfunden hätte, wenn nicht seine Freunde für ihn gesorgt hätten. Ein Staatsamt zu bekleiden, weigerte er sich trotzdem beständig, um eine, wenn auch noch so ärmliche Unabhängigkeit zu behaupten. Seine Freude war das Studium der Alten, doch ist bemerkenswert, daß er daneben auch Wert darauf legte, zu reisen und über sein Heimatgebiet hinaus die Welt mit eigenen Augen anzusehen. Nach diesen Reisen suchte er sich eine Stätte einfacher Unterkunft in der Nähe des heutigen Honan fu, wo seine Freunde häufig bei ihm einkehrten, sich bei ihm Rats erholten und sich von ihm anregen ließen. Dieser Freundeskreis zählte manche angesehenen Namen, darunter den des großen Gelehrten Szī ma Kuang. Den Bestrebungen des Wang An schī stand diese kleine Gemeinde hervorragender Geister durchweg ablehnend gegenüber, und grade infolge dieser Haltung suchte man nach Fortbildung der Ideen des Altertums in einer für die Gegenwart angemessenen Weise. Der kleine, einfache Garten und das Häuschen des Schao Yung werden oft Zeugen von Gesprächen über solche Themata gewesen sein. Denn auch manche der Beamten, die durch die Reformen des Wang An schī in Verwirrung gekommen waren, nahmen zu Schao Yung ihre Zuflucht, wenn sie nicht aus noch ein wußten.

Unter den Besuchern des Schao Yung waren auch die beiden Brüder Tsch'êng, die wir als Herausgeber von Tschou Tön i's Schriften bereits erwähnten und die zu den „fünf Philosophen“ (vgl. S. 312) gerechnet werden. Ihr Vater war ein militärischer Beamter, der mit Tschou Tön i Freundschaft geschlossen hatte und darum seine beiden Söhne diesem zusandte, damit sie durch seine Schulung die rechte Erziehung erhielten.

Der ältere von beiden, Tsch'êng Hao, oft mit seinem literarischen Namen Ming Tao genannt, lebte von 1032—1085. Er hatte früh (mit 25 Jahren) die Bahn der Examina durchlaufen und begann danach seine amtliche Tätigkeit, in der er sich sowohl durch die Sorgfalt seiner Arbeiten für das öffentliche Wohl wie durch seine Offenheit und Kühnheit dem Kaiser gegenüber (als Zensor) auszeichnete. Den Reformen des Wang An schi trat er nach Kräften entgegen, was zur Folge hatte, daß er zunächst den Hof meiden und als Provinzialbeamter arbeiten mußte, danach aber überhaupt entlassen wurde. Als nach dem Tode des Kaisers Schên Tsung eine Reaktion eintrat und die Reformpläne fielen, sollte Tsch'êng Hao wieder in den Staatsdienst berufen werden. Doch kam sein ziemlich frühzeitiger Tod dazwischen. — Sein Bruder Tsch'êng I, ein Jahr jünger, überlebte ihn um 22 Jahre (1033—1107) und wurde der berühmtere der beiden. Das stille Studium höher schätzend als den Glanz und die Bürde einer hohen staatlichen Stellung, versuchte er lange, sich den Aufforderungen zur Uebernahme eines Amtes, obwohl sie vom Kaiser selbst ausgingen, zu entziehen, zumal da Wang An schi damals das Feld beherrschte. Schließlich ließ er sich durch Szī ma Kuang bewegen, dem jungen Kaiser Tschê Tsung (1086—1100) bei dessen Thronbesteigung als Berater zur Seite zu treten. Doch schuf solch eine delikate Aufgabe ihm bei der Rückhaltlosigkeit seines Wesens manche Feinde am Hofe, den er schließlich verließ, um in der Ferne der Provinz Szechuan einen Posten zu übernehmen. Nach dem Regierungswechsel 1101 wurde er wieder in die Umgebung des neuen Kaisers (Hui Tsung) berufen. Da indes wiederum die Pläne des Wang An schi in den Vordergrund traten und ihm viel Unbequemlichkeit verursachten, zog er sich 1103 von aller öffentlichen Tätigkeit zurück und widmete sich für die vier letzten Lebensjahre allein seinen Studien. — Die meist kürzeren Schriften der beiden Brüder wurden später zu verschiedenen Sammlungen vereinigt. Ihr Einfluß auf die ganze Entwicklung des Denkens war groß und

tritt bei Tschu Hsi an vielen Punkten deutlich hervor. In wichtigen Fragen, besonders in der nach dem Wesen des „Urprinzipes“, scheinen Nachwirkungen buddhistischer Spekulation unleugbar. Hatten doch beide Brüder, am meisten der ältere, sich lange Jahre auch dem Studium buddhistischer Philosophie, z. B. des Schou lêng yen tching (oben S. 286 ff.) hingegeben. Die Konzeption der *tathatā* einerseits, und andererseits die Rolle, welche die allgemeine Menschenliebe in dem Aufstieg des Bodhisattva spielte, sind dabei wohl in erster Linie zu nennen.

Die beiden Brüder Tsch'eng hatten einen Onkel, der, nicht viel älter als sie, von ihnen beeinflusst, ihren Studien und Auffassungen sich anschloß und gleichfalls unter die „fünf Weisen“ der Sungzeit gerechnet wird, nämlich Tschang Tsai, auch Hêng Tch'ü genannt (1020—1076). In jungen Jahren hatte er sich voll Eifer der militärischen Laufbahn zugewandt, wurde aber durch einen höheren Beamten, der seine bedeutenden Anlagen bemerkte, für das Studium der Konfuzianischen Schriften interessiert, freilich zunächst, ohne darin seine Befriedigung finden zu können. Die Fragen jedoch, welche sich ihm hier auftraten, hielten ihn fest, und er suchte ihnen mit Hilfe des Buddhismus und des Taoismus beizukommen, mit denen beiden er sich gründlich einließ. Als er sich fähig dazu glaubte, begann er vor einem Kreise von Schülern Untersuchungen über das I tching vorzutragen, die starken Anklang fanden und denen unter anderen auch der mehrfach erwähnte Szï ma Kuang beiwohnte. Um diese Zeit weilten bei ihm längere Zeit seine beiden Neffen Tsch'êng, und durch sie wirkte nun die Unterweisung ihres Lehrers Tschou Tön i auf ihn und brachte ihn in sein rechtes Fahrwasser. Aeüßerlich lenkte er in die Bahn des Staatsbeamten ein, bestand das letzte Examen und wurde mit einem Posten in der Provinz Chihli betraut. Später berief ihn der Kaiser an den Hof, wo er freilich als Gegner des Reformers Wang An schi kein Glück hatte. Darum zog er sich aus dem öffentlichen Leben zurück in die Einsamkeit seiner Gedanken und eines ländlichen Aufenthalts in der Provinz Honan. Noch einmal holte man ihn an den Hof und ins Staatsleben; das Treiben befriedigte ihn indes ebensowenig wie früher, und wieder gab er es auf, um sich in sein Tuskulum zurückzugeben. Doch auf dem Wege dahin ereilte ihn der Tod. — Die Gedanken des Tschang Tsai sind teilweise ethischen Fragen zugewandt, teilweise mehr spekulativer Art. Die

letzteren, niedergelegt in dem Werke Tschêng mêng („Rechte Jugendunterweisung“), sind die wichtigeren. Als Grundprinzip der Welt stellt der Philosoph ein Letztes und Höchstes auf, das er von vornherein unter einem doppelten Gesichtspunkt auffassen lehrt, nämlich einerseits als das die Welt durchdringende und leitende Gesetz, andererseits als die potenzielle Wirklichkeit, aus der die empirische Natur aller Dinge hervorgeht; unter ersterem Gesichtspunkt ist das Urprinzip die „erhabene Harmonie“, unter dem zweiten die „erhabene Leerheit“, die doch alles in sich befaßt. Es ist kein Zweifel, daß in dieser Konzeption buddhistische und taoistische Ideen nachwirken. Denn obwohl Tschang tse sich in seiner Vollentwicklung vom Buddhismus und Taoismus entschieden wieder abgekehrt und insbesondere die Irrtümer des Buddhismus aufzudecken sich bemüht hatte, so war doch die lange und ernste Beschäftigung mit den beiden Denkrichtungen nicht ohne starken Einfluß bei ihm geblieben. Uebrigens hielt er sich in der Folge auch mit seinem Hauptwerk mehr an die ethischen Fragen, die ihm als das wesentliche Ziel der philosophischen Belehrung galten und deren Vernachlässigung über reiner Spekulation er bei dem Buddhismus als einen schweren Fehler empfand. Aber auch in seiner Auffassung der ethischen Richtung mag wohl doch ein buddhistischer Einschlag zu spüren sein, nämlich in der von ihm betonten wesentlichen Einheit des einzelnen mit der Vielheit, des eigenen Wesens mit der uns umgebenden äußeren Welt. Diese tiefere, metaphysische Einheit ist für ihn der Schlüssel zum Verständnisse der Wesen außer uns und des rechten Verhaltens zu ihnen, also der Tugend.

2. TSCHU HSI

Alles, was an neuen Gedanken und Methoden sich bei den bisher genannten Denkern des zehnten Jahrhunderts geltend machte, fließt im elften Jahrhundert zusammen in der Person des T s c h u H s i (auch Tschu Hui an oder Tschu fu tse, der Meister Tschu, genannt) und wird durch die besondere Begabung und Arbeit dieses Mannes noch wesentlich verstärkt und bereichert. Er vollendet die Fünffzahl der großen Sung-Meister (vgl. oben S. 286 ff.), obwohl er nicht mehr der Zeitgenosse der anderen war. Denn der letzte der vier Vorgänger, Tsch'êng I, starb 1107, Tschu Hsi aber wurde erst 1131 ge-

boren. Dennoch hat J. P. Bruce⁴⁹³ wahrscheinlich gemacht, daß, vor allem durch Vermittlung eines weniger hervortretenden Gelehrten Yang Schi (oder Yang Kuei schan) und dessen Schüler Lo Ts'ung yen, die Unterweisung in den Lehren der älteren Philosophen dem Tschu Hsi als direkte mündliche Ueberlieferung zugegangen ist. Der Vater des Tschu Hsi selbst, der den Sohn drei Jahre lang sorgfältig unterrichtete, war der letzte Kanal, durch den diesen die Kenntnis der früheren Sung-Meister erreichte; daneben ein Freund und Studien-genosse des Vaters, Li Yen p'ing.

Geboren wurde Tschu Hsi in dem Oertchen Yu hsi (oder tch'i), nicht weit von der größeren Stadt Yen p'ing in der Provinz Fukien, 1131. Die Familie besaß schon einen gewissen Namen in Gelehrtenkreisen. Der Vater hatte einen Beamtenposten bekleidet, denselben aber aufgegeben, um der Wissenschaft und dem Unterricht zu leben. Er gab sich der Erziehung seines Sohnes, der eine frühe Begabung bewiesen haben soll, mit Eifer hin, zumal nachdem er, der kurze Zeit wieder im Staatsdienste gestanden, diesen abermals verlassen hatte und nun in voller Muße der Erziehung des vielversprechenden Jünglings sich widmen konnte. Leider machte der Tod des Vaters dieser Unterweisung schon nach drei Jahren (1143) ein Ende. Drei gelehrte Freunde des Hauses setzten nach des Vaters letzter Verfügung die Leitung seiner Studien fort. Schon früh, mit 19 Jahren, gewann er den höchsten Grad („*Tchin schi*“) der Examina. Die Studien, welchen er sich in diesen Jahren hingab, waren sehr vielseitig. Im Mittelpunkt standen natürlich die Konfuzianischen Schriften des Altertums, und es ist bemerkenswert, daß er bemüht war (wie er selbst später berichtet), nicht nur die Einzeläußerungen als solche in sich aufzunehmen, sondern auch nach größeren Zusammenhängen zu spüren und in Darstellungen wie den Werken des Menzies einen verbindenden Faden zu suchen. Darin zeigt sich eine natürliche Neigung für konstruktives Denken, wie sie grade in China nicht häufig zu finden ist. Neben den klassischen Studien beschäftigten den jungen Mann Fragen der Militärwissenschaft. Eifrig aber warf er sich auch auf das Studium des Buddhismus und des Taoismus. Wahrscheinlich wurde er diesen Wissensgebieten zugeführt durch zwei von den drei befreundeten Gelehrten, denen sein Vater die Erziehung des Sohnes in die Hände gelegt hatte. Denn zwei von ihnen (Hu Tchi hsi und Liu P'ing schan) gehörten zu der sicher großen

Zahl damaliger Gebildeten, die in den Spekulationen des Buddhismus und Taoismus Befriedigung für ihr Denken und ihr Gemütsleben suchten. Besonders der zweitgenannte, Liu P'ing schan, meinte in den buddhistischen Philosophemen eine willkommene Ergänzung zu der Konfuzianischen Lehre zu finden. Man darf annehmen, daß es gerade die metaphysischen Stoffe waren, mit denen man die rein diesseitigen und nüchternen Anweisungen des Konfuzianismus zu vervollständigen suchte. Tschu Hsi hatte metaphysische Neigungen genug, um dies Bedürfnis zu verstehen, und die Einwirkung zweier seiner väterlichen Freunde und Berater wird auf diesem Punkte nicht vergeblich gewesen sein. Mag es übrigens damit stehen, wie es will, soviel ist aus den Umständen seines Lebens und aus den biographischen Angaben Späterer ganz sicher, daß Tschu Hsi eine Zeitlang mit dem Buddhismus sich tief eingelassen hat. Der Taoismus kam daneben wohl nur soweit in Frage, als sein spekulatives Element den buddhistischen Konzeptionen nahe stand.

Der junge Gelehrte nahm 1151 (21 Jahre alt) in T'ung an (Provinz Fukien) ein Amt an, das ihm unter anderem Unterricht und Erziehung der Jugend zur Aufgabe machte, worin seine dafür wie geschaffene Natur sehr Tüchtiges leistete. Nach 6—7 Jahren zog er sich jedoch aus dem Amtsleben wieder zurück, um mit mehr Freiheit seiner literarischen Arbeit nachgehen zu können; nur nominell war die Stellung, welche er sich im Zusammenhang mit dem Nan-yo-Tempel auf dem heiligen Berge Hêng schan (Provinz Hunan) übertragen ließ. In dieser Zeit studierte er unter der Anweisung eines weit berühmten Konfuzianischen Gelehrten Li T'ung (Li Yen p'ing), durch dessen Einwirkung er allmählich von den buddhistisch-taoistischen Ideenkreisen wieder loskam. Doch hat sich der Kampf um die Geltung des Buddhismus durch mehrere Jahre hingezogen und beweist, wie groß seine Anziehungskraft gewesen sein muß. Der Umgang mit Li Yen p'ing, der schon beim Antritt des Amtes in T'ung an begonnen hatte und erst mit dem Tode Lis (1163) endete, brachte Tschu Hsi auf die volle Höhe seiner geistigen Ausbildung. In diesen Jahren (1159 bis 1163) schreibt er seine ersten, zur Veröffentlichung bestimmten Arbeiten, zunächst eine Sammlung von Aussprüchen eines Konfuzianischen Zeitgenossen, der eigene Wege der Auffassung ging und eine Schule um sich sammelte, dann Schriften zur Einführung in das Lön yü des Konfuzius und kleinere Ab-

handlungen. Mehrfach schon war Tschu Hsi aufgefordert worden, sich bei Hofe vorzustellen, damit der Kaiser ihn persönlich kennenlerne. Endlich (1163) gab er dem Drängen nach; er legte bei der Audienz dem Kaiser zugleich drei Denkschriften vor, von denen indes zwei, die an Politik und Hofleben Kritik übten, keine Anerkennung fanden. Der Herrscher entließ den jungen Kritiker zunächst wieder in seine Heimat, wo dieser sich für längere Jahre in Gemeinschaft mit gleichstrebenden Freunden eifrigst seinen Studien hingab, doch nicht ohne energische Tätigkeit im praktischen Leben, wenn Notstände und Unglücksfälle die Hilfe und Ratschläge der Begabten und zur Führung Berufenen nötig machten. Allerlei wissenschaftliche Arbeiten, größtenteils den Klassikern und der alten Geschichte gewidmet, wurden von ihm veröffentlicht. Mehrere Versuche, ihn in das öffentliche Leben hineinzuziehen, scheiterten an seiner Weigerung, die angebotenen Ämter zu übernehmen. Die Liebe zu stiller Bücherarbeit war zu groß in ihm.

Endlich im Jahre 1179 gelingt es dem Zureden von Freunden, ihn zu bewegen, daß er die kaiserliche Ernennung zum Präfekten der Stadt Nan k'ang (Provinz Kiangsi) annahm, damit man ihn nicht des Mangels an Patriotismus beschuldigen könne. Seine Amtstätigkeit war sehr ersprießlich. Er verfuhr in allem nach den Maßstäben seiner Konfuzianischen Ideale und suchte dem Volke nicht allein seine Lasten zu erleichtern, sondern es auch vor allem zur Mitarbeit an der Verwaltung, zur Selbstregierung zu erziehen. Daß er dem Unterrichte der Jugend ganz besonderes Interesse schenkte, ist selbstverständlich. Nan k'ang ist am oberen Ende des Poyang-Sees im Angesichte des Luschan-Gebirges gelegen. Die Gegend ist sehr malerisch. Die wild zerrissenen Gipfel des Luschan (bis zu 2000 m) blicken weit über die Landschaft hin. Langsam senkt sich das Bergland in Vorhöhen nach Süden zu, Waldpartien leiten über zu Feld und Heide. In dieser Gegend lagen früher blühende, weit berühmte buddhistische Klöster, heute infolge der T'aiping-Bewegung größtenteils in Ruinen zerfallen, doch teilweise bereits wieder neu aufgebaut*. Aber auch andere alte Erinnerungen haften an dieser eindrucksvollen Gegend. Etwa eine Stunde von dem jetzigen stattlichen Kloster Hai hui szī entfernt zeigt man noch heute zwischen freundlichen Hügeln, die ein Bächlein durchrieselt, eine kleine

* Der Verfasser besuchte die Gegend im Anfang 1903 und bezieht sich mit seinen Bemerkungen auf die damalige Zeit.

ausgemauerte Höhle, die sogenannte „Höhle des weißen Hirsches“ (Pai lu t'ung). Das ist eine Oertlichkeit, an der ein einsiedelnder Gelehrter aus der T'ang-Dynastie, namens Li P'o, eine Zeitlang sein Wesen trieb, begleitet von einem zahmen weißen Hirsche, der ihm seine Einkäufe nach Hause tragen half und ihm sonst Gesellschaft leistete. Da Li P'o von mancherlei lernbegierigen jungen Leuten besucht wurde, denen er die Klassiker erklärte, so bildete sich hier eine Schule, die auch nach seinem Tode als die „Schule der Höhle des weißen Hirsches“ fortbestand. Doch war die Einrichtung zur Zeit des Tschu Hsi verfallen. Diesem aber gefiel der hübsche Platz und er schätzte das Andenken der Gelehrten, die dort mit so guter Absicht tätig gewesen waren, weshalb er mit Hilfe angesehener Freunde die Schule wieder in Gang und zu neuem Flor brachte. Er selbst weilte gern dort und sah sich oft von Scharen der studierenden Jugend umringt. Die Höhle des weißen Hirsches ist heute ein geheiligter Erinnerungsplatz für Tschu Hsis Verehrer. Eine Steininschrift des Kaisers Schön Tch'i (1644—1661) kennzeichnet die Bedeutung der Stätte, auch zahlreiche andere Steine mit Inschriften sind dort aufgerichtet, und neben einem Tempel des Konfuzius ist dem Tschu fu tse ein Heiligtum errichtet. Natürlich besteht auch noch eine gebäudereiche Schule mit zahlreichen Zöglingen daselbst. In der alten Höhle zeigt man das steinerne Bild des weißen Hirsches, angeblich aus dem vierzehnten Jahrhundert stammend, das, wenn auch künstlerisch betrachtet keineswegs imponierend, doch die Erinnerung an den Ursprung der Schule festhält. —

Schwere Unglückszeiten, welche infolge von Naturkatastrophen über Nan k'ang hereinbrachen, veranlaßten Tschu Hsi, dem das Wohl des Volkes aufrichtig am Herzen lag, zu Eingaben an den Thron, worin er im Zusammenhange mit der Notlage auf gewisse Schäden in der Verwaltung und auf persönliche Untugenden von Beamten bis in die höchsten Stellen hinauf den Blick lenkte, jedoch nicht eben zur Befriedigung des Kaisers. Natürlich machte er sich auch sonst dadurch Feinde. Da er das Fruchtlöse seiner Bemühungen erkannte, wollte er sich schon von der öffentlichen Tätigkeit zurückziehen, ließ sich aber noch halten, als ihm in der Provinz Chekiang andere Aemter übertragen wurden. Doch die innere Befriedigung war da nicht größer. So nahm er denn im Jahre 1183 entschlossen seinen Abschied und ließ sich nur wieder,

wie früher schon einmal, die nominelle Würde eines Tempelverwalters in Tai tschou (Provinz Chekiang) übertragen. Mehrere Jahre konnte er stiller schriftstellerischer Arbeit widmen. Ein paar Male entbot der Kaiser ihn zu einer Audienz und machte Versuche, ihn in dieser oder jener Richtung des Staatsdienstes zu verwenden. Doch scheiterten diese Versuche, teils an Tschu Hsi eigener Abneigung, teils an den Intriguen von Feinden. Als aber Hsiao Tsung im Jahre 1189 dem Throne entsagt hatte und Kuang Tsung ihm folgte, überwand sich Tschu Hsi dazu, wieder einen Beamtenposten anzunehmen. Kuang Tsungs Regierung war kurz, schon 1195 folgte ihm Ning Tsung. Dieser berief den nun 64jährigen Gelehrten als seinen persönlichen Berater und Leiter an den Hof. Aber dort geriet er auf gefährlichen Boden. Zwischen dem Ministerpräsidenten Tschao Ju yü und einem ehrgeizigen und skrupellosen Neffen der Kaiserin-Mutter, Han Ni tschou, brach ein erbitterter Zwist aus, in den Tschu Hsi, mit dem Minister befreundet und die Schikanen des Han verabscheuend, sich schnell verwickelt sah. Der Ministerpräsident wurde gestürzt und vom Hofe verbannt; damit aber hatte auch Tschu Hsi Stunde geschlagen. Sowohl die Persönlichkeit des Gelehrten wie sein Einfluß durch die ihm anhängenden Beamten stand den Absichten des Han im Wege, und ein mißlungener Versuch Tschu Hsi, Han durch unmittelbare Vorstellungen bei dem Kaiser zu entlarven und ihn zu beseitigen, hatte das Maß vollgemacht. Man sammelte allerlei Anklagematerial gegen ihn, teils seine politische Haltung, teils sein persönliches Leben, teils seine Gelehrtenarbeit verdächtigend. Der Kaiser gab dem Angriffe nach und entsetzte den Weisen, der ihm wohl oft genug unbequem gewesen sein mochte, seines Amtes und seiner Würden (1197). Dieser zog sich gelassen in sein Heim zurück und wirkte weiter unter seinen zahlreichen Schülern. Nach zwei Jahren scheint der Kaiser das Ungerechte seines Verfahrens eingesehen zu haben: die allerhöchste Ungnade wurde von ihm genommen und eine gewisse Anerkennung wurde ihm zuteil. In ein Amt trat er jedoch nicht wieder ein. Seine Tage waren auch gezählt; im Frühling 1200 verschied er, umgeben von Freunden und Schülern, nachdem er bis zu Ende wissenschaftlich tätig gewesen war, und klaren Geistes noch in den letzten Augenblicken.

Dem Gesamtbilde des großen Mannes wird niemand die Anerkennung versagen können. Eine ungewöhnliche Begabung

und Energie war hier verbunden mit einer aufrechten und lauterer Persönlichkeit, die, was sie lehrte, auch zu leben suchte und sich durch Ungunst keiner Art schrecken und aus ihrer Bahn werfen ließ. Die persönliche Neigung ging wohl vor allem dahin, in einem stillen, äußerlich völlig anspruchslosen Gelehrtenleben das unermessliche Feld gedanklicher Probleme zu bestellen, das sich vor seinem geistigen Auge auftat. Aber doch entzog er sich schließlich der praktischen Wirksamkeit im Staatsganzen und im Volksleben nicht, sondern erwies sich auch darin vorbildlich. Seine sehr ausgedehnte literarische Arbeit erstreckte sich, abgesehen von den eigentlich philosophischen Fragen, mit denen wir uns sogleich näher zu beschäftigen haben, auf mancherlei andere Gebiete, so auf das der Geschichte, wo er das gewaltige Werk des Szī ma Kuang und seiner Mitarbeiter umgestaltete und in 59 Bücher zusammenzog, allerdings mit Hilfe einer Anzahl von Schülern; ferner auf das der Biographie („Tao t'ung“, Darstellung des Lebens einer großen Zahl hervorragender Männer), der Textkritik, der Jugendunterweisung, der Familienbräuche. Seine Arbeiten waren keineswegs ein leichtes Spiel der Einbildungskraft, sondern sie waren gründlich durchdacht und an der Wirklichkeit des Lebens geprüft.

Die philosophischen Untersuchungen des Tschu Hsi haben hauptsächlich zwei Themata im Auge, nämlich die Erklärung des Weltdaseins und die Erklärung des menschlichen Wesens. Der Teil seiner gesammelten Werke, der es mit der Erklärung des Weltdaseins zu tun hat (Kap. 49 und 50), führt den besonderen Titel: Li T'ch' i. Die Worte bezeichnen zwei Grundbegriffe der philosophischen Konstruktion unseres Philosophen, die von entscheidender Wichtigkeit sind und um so vorsichtiger erfaßt werden müssen, als sie zwar wohl verwandt sind mit gewissen uns geläufigen Grundbegriffen, doch aber sich in ihrer Totalität mit diesen nicht decken, sondern einen andern Geltungsbereich besitzen.

Tch' i, der zweite der genannten Begriffe (in gewöhnlicher moderner Bedeutung „Luft“, „Hauch“, „Dunst“, „Atem“), bezeichnet bei Tschu Hsi, rund gesprochen, die Materie oder die materielle Seite des Weltdaseins. Man muß sich aber hüten, diese Bezeichnung zu beschränken auf das, was im Abendlande gewöhnlich so heißt, nämlich das sinnenfällige Element des Existierenden. Allerdings ist das Sinnenfällige, das Greifbare, uns in fester, flüssiger oder gasiger

Form Erscheinende, zuerst und vor allem Tch'i; aber dieser Begriff hält da nicht inne, wo unser Begriff des sinnlich Wahrnehmbaren aufhört. Die Linie des Tch'i setzt sich vielmehr fort ins Unsichtbare. Jenseits des Wahrnehmbaren, also in einem Bereich, den wir im Gegensatze zu allem Körperlichen geistig zu nennen geneigt sein würden, ist das Tch'i eben auch noch vorhanden als die Urwurzel alles dessen, was in Erscheinung tritt. Und wiederum dürfen wir bei dem Tch'i, das in Erscheinung tritt, nicht allein denken an das rein Sinnenfällige, das äußerlich Stoffliche (wie wir bei dem Worte Materie leicht tun), sondern wir müssen das innerlich darin Wirkende, die „Kräfte“ im Stoff, die geistige Konstituente darin einschließen. Es ist also nicht unser Gegensatz von Kraft und Stoff, der in dem Tch'i und Li ausgedrückt ist, so wenig wie Geist und Körper. Was für ein Gegensatz ist es denn? Mit andern Worten: was ist das *Li* dem Tch'i gegenüber?

Es ist das *Weltgesetz*, das regulierende Prinzip, der Weltwille. Denn durch die Gesamtheit des Existierenden hin geht ein regulierendes Prinzip, das sich in jedem Einzelwesen zeigt als besonderes Gesetz seines Werdens, als seine Anlage und Bestimmung, das aber ein in sich geschlossenes Einheitliches ist, das gesamte Werden beherrschend. An Kräfte in dem Sinne tatsächlich zu spürender Einflüsse ist hier nicht zu denken. Die Kräfte liegen, wie wir schon sahen, für Tschu Hsi im Stoff, dem Tch'i. Li ist vielmehr etwas rein Ideelles, das seinem Wesen nach andersartig ist als die Welt der Erscheinungen, wohl aber diese nach seinen Intentionen bestimmt. Was nun besonders charakteristisch ist für dies Weltgesetz, das ist seine *völlig ethische Qualität*. Es ist ganz und gar eine ethische Größe, es ist das Ethische zur metaphysischen Grundlage gemacht. Denn Li in seiner näheren Ausprägung, in seiner Entfaltung, erweist sich als die Einheit der vier ethischen Mächte: Liebe, Rechtlichkeit, Ehrerbietung, Einsicht. Diese Differenzierung in der Ausprägung hängt aber schon zusammen mit der Verwobenheit von Li und Tch'i, von der wir weiter noch zu sprechen haben werden. Es zeigt sich nur an ihr deutlich, daß Li einen reinweg ethischen Charakter trägt, daß es ein ethisch bestimmter Weltwille ist.

Wir haben also bei Tschu Hsi zwei Urmächte vor uns, auf denen das Weltdasein beruht, Li und Tch'i. Beide scheinen zunächst ohne höhere Auflösung nebeneinander zu stehen und aufeinander angewiesen zu sein. Das 49. Kapitel der Werke

des Philosophen, in welchem, wie oben erwähnt, seine Kosmologie dargelegt wird, beginnt mit dem Satze: „Im Weltall existiert nirgends Tch'i ohne Li, und es existiert nirgends Li ohne Tch'i.“ Bald darauf heißt es: „Li ist niemals getrennt von Tch'i vorhanden“, und: „Von einem Vorher und Nachher kann bei den beiden streng genommen nicht die Rede sein“⁴⁹⁴. Denn ohne Vorhandensein von Tch'i ist nichts da, worin sich Li erweisen könnte, und ohne Li ist Tch'i nicht als existierend zu denken. Auch werden beide Urmächte als „grenzenlos“, „unendlich“ bezeichnet. Danach sieht es aus, als ob wir es mit einem prinzipiellen Dualismus zu tun hätten, freilich einem Dualismus, welcher nicht zwei entgegengesetzte, miteinander kämpfende Prinzipien aufstellt, sondern zwei mit und ineinander arbeitende, aber wesensverschiedene Prinzipien. Jedoch bei genauerem Zusehen verspürt man deutlich, daß dieser Dualismus nicht rein ist, sondern daß sich eine T e n d e n z a u f M o n i s m u s geltend macht. Die gleiche Gültigkeit und Einschätzung der beiden Urmächte wird nämlich doch wieder eingeschränkt zugunsten des Li. In zeitlicher Hinsicht, sagt Tschu Hsi, kann von keiner der beiden Urmächte gesagt werden, daß sie vor der andern war. Anders aber steht es mit dem Werturteil. A n W e r t s t e h t d a s L i ü b e r d e m T c h ' i . Diese Verschiedenheit der Einschätzung scheint sich dem Philosophen von zwei Gesichtspunkten her aufgedrängt zu haben. Einmal vom Standpunkt der Ueberlegenheit des rein Geistigen gegenüber dem Materiellen. Wir sahen, daß Tch'i als Vertreter des materiellen Prinzips gefaßt wird, Li aber als etwas rein und absolut Geistiges. Die unwillkürliche Neigung der Menschen nun, die wir überall beobachten können, das Materielle als etwas Gröberes und Roheres anzusehen denn das Geistige, hat wohl auch in Tschu Hsi nachgewirkt. Er argumentiert nämlich so: „Li ist nie losgelöst von Tch'i vorhanden; jedoch ist Li unkörperlich, Tch'i dagegen ist körperlich. Mit Rücksicht darauf, daß etwas der Körperlichkeit unterworfen oder nicht unterworfen ist, liegt da nicht ein Höher oder Geringer vor? Während das Li unkörperlich ist, ist das Tch'i grob und hat Bodensatz“⁴⁹⁵. Der zweite Gesichtspunkt, der dem Li einen Vorrang vor dem Tch'i gibt, ist der leitende, bestimmende Charakter des Li. Das Tch'i wird, was es wird, durch Leitung des geistigen Prinzips. Dann ist letzteres doch also das herrschende Element, der Ueberlegene. Dieser Gedankengang führt, wenn man ihn zum Maßstab des Ursprüng-

lichen macht, dahin, eine logische Priorität des Li zu konstatieren: Tch'i ist aus Li entstanden, verdankt ihm sein Dasein. Da nun die menschliche Vorstellung das Körperliche als etwas äußerlich Umgrenztes auch leichter als zu einem gewissen Zeitpunkt entstanden betrachten kann, das Geistige dagegen eher als immer existierend, weil nicht an Gestaltung gebunden, so läßt sich Tschu Hsi gelegentlich sogar zu der Aeüßerung hinreißen: „Wenn wir die Frage (der zeitlichen Priorität) zum allerhöchsten Ausgangspunkt zurückverfolgen, dann sieht es aus, als ob Li früher, Tch'i aber später war“⁴⁹⁸. Auch andere seiner Aeüßerungen über das Früher und Später der beiden Urmächte klingen, wie wenn diese Frage den Philosophen in eine gewisse Unklarheit versetzt habe⁴⁹⁷. Jedenfalls aber galt ihm dem Werte nach das Li als dem Tch'i übergeordnet. Hierbei darf man nicht außer acht lassen, daß wie wir oben schon betonten, der wesentliche Charakter des Li ein ethischer ist. Es ist somit die Ueberordnung des Ethischen über das Physische, die in der höheren Wertung des Li eingeschlossen liegt, vielleicht sogar das tiefste Motiv jener Einschätzung bildet.

Wir haben also doch nicht einen richtigen Dualismus, sondern eher eine Anbahnung von Monismus bei Tschu Hsi festzustellen. Bemerkenswert aber ist zu gleicher Zeit, daß die überragende Urmacht, das Li, bei unserm Philosophen keinen persönlichen Charakter annimmt. Man befragte ihn einmal über gewisse Stellen aus den Klassikern, wo gesagt wird, daß Schang Ti oder T'ien, also die höchste göttliche Macht des altchinesischen Glaubens, dies oder das tue; der Frager wollte wissen, ob damit gesagt sein solle, daß ein wirklicher (persönlicher) Herrscher in der Höhe des Himmels existiere, der so handle, oder ob der Himmel unpersönlich (wörtlich: ohne Herz) zu denken sei und wir sein Handeln auf das Li zurückzuführen hätten. Die Antwort auf diese Frage lautete unzweideutig: alle solche Aussagen seien so zu verstehen, daß das Li die handelnde Macht sei⁴⁹⁸. Von einer menschenartigen Personifizierung des letzten Weltprinzips rückt Tschu Hsi an dieser Stelle wie auch noch an andern deutlich ab. Freilich lebte auch in seinem Li etwas, das allein in Analogie zur menschlichen Persönlichkeit gedacht werden konnte und das der Philosoph nicht preisgeben durfte, nämlich der lenkende, ethisch bestimmte Wille. Die Schwierigkeit, welche sich hier auftat (wie schließlich immer bei Versuchen, sich über die Gottheit klar zu wer-

den), ist deutlich formuliert in folgendem Worte des Tschu Hsi: „Allerdings ist es verkehrt, zu sagen, wie man heutzutage wohl sagt, daß da ein Mann in dem Himmel ist, der über die Sünden urteilt, aber es ist auch verkehrt, zu sagen, daß kein Herrscher da sei“⁴⁹⁹.

Die Hinneigung zum Monismus tritt noch deutlicher hervor da, wo die bisher entwickelten Ideen des Philosophen sich zusammenschließen mit dem, was seine Vorgänger und Lehrer, vor allem Tschou tse, an kosmologischen Gedanken vertreten hatten. Wir sahen oben (S. 315), daß der letztere aus einer vereinzelter Stelle des I tching ein höchstes Weltprinzip erhob, das sog. *T'ai tchi*. Mit diesem T'ai tchi wurde die Entstehung von Yang und Yin in Verbindung gesetzt und damit die Bahn des kosmologischen Werdens eröffnet. Diese ganze Gedankenreihe, die eigentlich unabhängig neben Tschu Hsi's Vorstellung der beiden Urmächte herlief, wurde von diesem nachdrücklich bejaht und in die eigenen Ideen verwoben, um so den Uebergang von den zwei Urmächten zur weiteren Weltentwicklung zu finden. Und grade indem Tschu Hsi das tat, offenbarte er noch klarer seine innerliche Hinneigung zum Monismus. Denn er setzte seine Urmacht Li ohne weiteres dem höchsten Weltprinzip des T'ai tchi gleich. Schon im Eingang des zweiten Abschnittes seiner Kosmologie erklärte Tschu Hsi: „Das T'ai tchi ist eben genau dasselbe wie das Li.“ Bei Befragung wiederholt er: „Das T'ai tchi ist einfach das in Himmel und Erde und allen Wesen vorhandene Li“; und er führt dann weiter aus, daß es eben dieses Li gewesen sei, welches sich bewegend das Yang, in Ruhe aber das Yin hervorgebracht habe, wie es Tschou tse von dem T'ai tchi ausgesagt hatte. Durch diese Identifizierung des T'ai tchi mit Li gibt aber Tschu Hsi seinem System offenkundig eine monistische Spitze: das Li, nicht die andere Urmacht Tch'i ist das „erhabene Aeußerste, das Unendliche“. Uebrigens ist es streng genommen vielleicht nicht einfach eine Identifizierung, die Tschu Hsi mit Li und T'ai tchi vornimmt, sondern ein gleiches Letztes wird durch diese zwei Bezeichnungen unter zwei verschiedene Gesichtspunkte gebracht. Als T'ai tchi steht es mehr vor uns im Sinne der letzten hervorbringenden Ursache, als Li im Sinne des letzten regelnden und leitenden Willens. Daher verbindet sich bei unserm Philosophen das T'ai tchi unwillkürlich leichter mit jener zweiten Urmacht Tch'i (Hauch, Odem), die wir oben als Materie im weiteren Sinne kennenlernten.

Wir lesen da Aeüßerungen, die gradezu verwirren können, indem das „erhabene Aeüßerste“ darin einfach der „Materie“ gleichgesetzt wird. „Alle Wesen, die vier Jahreszeiten, die fünf Elemente, gehen einfach hervor aus dem T'ai tchi. Das T'ai tchi ist einfach ein einheitlicher Urstoff (*Tch'i*, Hauch), der, sich schräg zerteilend, zu den zwei Urstoffen (*Tch'i*) wird; von ihnen ist der sich bewegende Yang, der ruhende Yin. Indem er sich weiter zerteilt, bildet er die fünf Urstoffe (*Tch'i*, d. h. die fünf Elemente), weiter sich verbreitend wurde er zu den unzähligen Wesen⁵⁰⁰. Gleich darauf: „Das T'ai tchi ist kein gesondertes Einzelwesen. Es ist Yin und Yang; es ist auch in Yin und Yang; es ist die Fünfheit der Elemente und es ist in der Fünfheit der Elemente; es ist die Gesamtheit der Wesen und ist in der Gesamtheit der Wesen.“ Wenn nun auch wohl gesagt wird, daß das T'ai tchi das Li sei, so soll mit dieser letzteren Benennung doch vorwiegend eine andere Richtung der Wirksamkeit angedeutet werden, nämlich die absolut geistig gedachte Lenkung des stofflichen Werdens in diese und jene Bahnen, wie schon gleich die Möglichkeit, daß der Urstoff sich in die zwei Seinsweisen Yang und Yin zerteilen kann, unmittelbar von dem Li abhängig gemacht wird.

Aus einem letzten Unendlichen also, das T'ai tchi oder Li genannt werden mag, je nach dem vorwiegenden Gesichtspunkt, geht das Weltdasein hervor. Und zwar ist die erste Phase des Entstehens das Hervortreten der doppelten Größe des Yang und Yin. Auf welche Weise Tschou tse in seiner Tafel des Urprinzips das letztere mit der Entstehung von Yang und Yin in Verbindung gebracht hat, haben wir oben (S. 316) gesehen. Es werden dabei Bewegung und Ruhe als die zwei Grundphänomene einander gegenübergestellt. Dem entspricht auch die Lehre des Tschu Hsi. Für ihn ist Yang die Materie in Bewegung, Yin die Materie in Ruhe. Man hat sich die beiden Größen nicht als aus sich wirkende Kräfte, sondern als zwei verschiedene Weisen der Existenz vorzustellen. Die wirkende Kraft steckt in der Materie, während sie als Yang oder Yin in Erscheinung tritt. Bewegung und Ruhe sind die Grundkennzeichen dieser beiden Größen. Dieser Gegensatz wird indes nach verschiedenen Seiten hin weitergebildet. Bei dem Begriffe der Bewegung macht sich unwillkürlich der Gedanke an eine geistige Qualität, ein reines Handeln, geltend, während demgegenüber das Ruhen unwillkürlich ein wahrnehmbares Substrat verlangt, da Ruhen an sich eine unvollziehbare Vor-

stellung ist, somit nach einer materiellen Ergänzung hin tendiert. So erklärt es sich, daß die Begriffe Yang und Yin mit den Begriffen Geist und Körper je in eine engere Verbindung gebracht werden, und daß also hier in kleinerem Kreise ein ähnlicher Gegensatz auftritt, wie bei Li und Tch'i im Urbeginn. Eine andere naheliegende Begriffsverbindung ist die, daß Yang, die Größe der Bewegung, auch als die handelnde, die aktive Größe, Yin dagegen als die passive, sich unterwerfende Größe angesehen wird.

Das Auftreten der Erscheinungen von Bewegung und Ruhe setzt ein Etwas voraus, woran die Erscheinungen stattfinden können. Das ist die Materie, Tch'i, immer in jenem umfassenden Sinn verstanden, der oben (S. 329 f.) auseinandergesetzt wurde, also nicht beschränkt auf sinnlich Wahrnehmbares. Mit dieser Materie wird Yang und Yin zuweilen gradezu gleichgesetzt; diese Doppelgröße ist eben nichts weiter als das Verhalten der Materie. Eine schematische Darstellung wird diesen Beziehungen gegeben, indem man einen Kreis durch eine doppelt gekrümmte Linie in zwei Hälften teilt: Daß die Grenze der zwei Gegengrößen durch eine Doppelkurve anstatt eines graden Striches gegeben wird, soll das bewegliche Ineinanderfließen der beiden andeuten. Denn unablässig gehen die zwei Seinsweisen ineinander über, einander durch ihr Wesen hervorruhend: die Bewegung verlangt, ausgearbeitet, nach Ruhe; die Ruhe treibt, ausgeruht, in neue Bewegung hinein. Eine beständige rhythmische Veränderung liegt also am Grunde aller Lebensvorgänge, eine Veränderung, die an dem Tch'i, der „Materie“ stattfindet, weshalb der Lebensprozeß, wenn man auf sein Wesentliches hinweisen oder ihn in besonders konzentrierten und charakteristischen Erscheinungen bezeichnen will, auch gradezu als „Wechsel“, I, benannt werden kann, wie auch die Materie selbst nach ihrer wichtigsten Betätigung I heißen kann, das „ewig Wechselnde“.



Jedoch: woher der Anfang jener rhythmischen Abwechslung und Ruhe? Woher der Anlaß zur ersten Bewegung? Der muß gefunden werden in dem Li, jener überragenden rein geistigen Macht, die, wie wir sahen, mit dem „Erhabenen Unendlichen“ identifiziert werden kann. Das Li aber ist, wie auch schon früher bemerkt wurde (S. 330), seinem tiefsten Wesen nach eine ethische Größe. Ethisches Streben des Li ist also der urerste Impuls, der hinter dem Entstehen alles Lebens liegt.

Damit ist bereits darauf hingewiesen, daß sich die Entwicklung dieses Lebens vor allem auf der ethischen Linie abspielen muß.

Aus dem Hin und Her der zwei Mächte Yang und Yin bilden sich nun ferner zunächst fünf neue Agentien, die als die Grundlage alles weiteren Werdens anzusehen sind. Man nennt sie chinesisch *Hsing*, ein Wort, das „Handeln“, „Wandeln“ bedeutet (vgl. S. 38). Da sie ohne Zweifel Ähnlichkeit haben mit dem, was in anderen Denkkreisen als „Elemente“ der sichtbaren Welt angesprochen wird, übersetzt man das chinesische *Hsing* gewöhnlich mit „Element“. Die fünf Elementarkräfte heißen: Wasser, Feuer, Holz, Metall, Erde. Man muß sich aber hüten, diese Elementarkräfte, so wie sie in Tschu Hsis Philosophie funktionieren, ohne weiteres mit den irdischen Realitäten von Wasser, Feuer usw. gleichzusetzen. Sie sind *i m m a t e r i e l l e A g e n t i e n*, die bestimmt sind, den Aufbau der Welt in gewissen Richtungen (angedeutet in jenen Namen) zu bewirken. Die Verschiedenheit der Elementarkräfte und ihrer Wirkungsart liegt begründet in der verschiedenen Weise, wie Yang und Yin in ihnen tätig sind. Das Uebergewicht des einen oder des andern in ihnen, die Art, wie das eine auf das andre wirkt und wie die Eigenschaften von Yang und Yin sich in ihnen mischen, gibt jeder der Elementarkräfte ihre besonderen Züge. Diese Züge aber deuten weiter in die Zukunft: auf ihnen (in allerlei Kombinationen) beruhen mancherlei Faktoren, die den festen, gesetzlichen Zusammenhang des kommenden Kosmos begründen sollen. Daher haben die Elementarkräfte gewisse Beziehungen zu allerlei späteren Größen, Beziehungen, die an die „Entsprechungen“ des mythischen Denkens erinnern, so zu bestimmten Zahlen, zu den Jahreszeiten und auch — da ja die ethische Werdelinie der tiefste Nerv der Welt ist — zu den wichtigsten sittlichen Qualitäten.

Alles bisher Erwähnte, also das Li oder T'ai tchi, die beiden Mächte Yang und Yin, die fünf Elementarkräfte, rufen nun in ihrem Zusammenwirken die Grundform des Kosmos hervor, nämlich Himmel und Erde. Dies sind aber nicht die empirischen Größen, die wir im sichtbaren Himmel und der sichtbaren Erde vor uns haben, sondern *g e i s t i g e G e g e n b i l d e r* davon, die nunmehr erst die Erschaffung der sichtbaren Welt übernehmen sollen. Sie tragen deshalb auch besondere Bezeichnungen, die aus dem Klassiker der Wandlungen, dem I tching,

hergenommen sind, nämlich *Tch'ien* und *K'un*. Die uralte Vorstellung, daß das Weltall von Himmel und Erde geschaffen, nämlich aus ihrer (ehelichen) Vereinigung entsprossen sei, bekommt hiermit in dieser Philosophie einen leichten Akzent. Diese aus ältestem Volksglauben fließende Bestimmtheit tritt auch darin zutage, daß Himmelsgeist und Erdgeist (*Tch'ien* und *K'un*) auf ihrem Platze in der Kosmologie sozusagen die Rolle wiederholen, die an früherer Stelle Yang und Yin zu spielen hatten, speziell in der Beziehung, daß der Himmel (wie Yang) das geistige Element, die Erde (wie Yin) das materielle repräsentiert. Beide Einflüsse mischen sich (wie Yang und Yin) in der Konstitution der realen Welt, vor allem im Menschen. Die Parallelität von Himmel und Erde mit Yang und Yin in ihren kosmischen Funktionen tritt dem Leser des dritten Abschnitts in Tschu Hsi 49. Kapitel klar entgegen in dem Satze: „Uranfänglich waren Himmel und Erde einfach nur Materie in Yang- und Yin-Form.“

Von den kosmischen Potenzen Himmel und Erde werden nun alle Wesen, einschließlich des sichtbaren Himmels und der sichtbaren Erde hervorgebracht. Genaue Einzelangaben begegnen uns dabei nicht. Höchstens daß das Entstehen des Himmels besonders mit dem Element Feuer, das der Erde besonders mit dem Element Wasser (aus dem sich durch Verdichtung Erde gebildet habe) in Verbindung gebracht wird, dem entsprechend, daß jener eine feinere, geistige, diese eine gröbere, materielle Natur hat. Von der Entstehung des ersten Menschen heißt es: „Er entstand durch Umgestaltung der Materie. Indem die Quintessenz der Zwei (Yang und Yin) und der Fünf (der Elementarkräfte) sich vereinigte, wurde daraus seine Gestalt“⁵⁰¹. Der phänomenale Himmel besteht für Tschu Hsi nur aus Luft, die die Erde auf allen Seiten umgibt und sich in unendliche Ferne ausdehnt. Da, wo sie die Erde trägt, ist sie stark verdichtet, so daß sie der Last gewachsen ist. Der Himmel dreht sich beständig um die Erde. Die gewöhnlichen Umdrehungen machen einen Tag aus; doch gibt es außerdem Perioden größerer Umwälzung.

Der Weltprozeß ist nach Tschu Hsi ein ewig sich wiederholender Vorgang, der seinen festen gesetzlichen Verlauf hat, ähnlich dem Wandel der Jahreszeiten. Vier große Abschnitte sind jeder Weltperiode eigen, zuerst ein Abschnitt des Entstehens (mit dem Menschen als Gipfel und Abschluß des Werdens), dann ein Abschnitt des Aufblühens, dann einer des

Abstiegs, schließlich einer des Untergangs bis zum völligen Chaos hin. Die ganze Weltepoche wird ein „großes Jahr“ (*Ta sui*) genannt und auf 129 600 gewöhnliche Jahre berechnet. Bei dieser Gelegenheit bemerkt der Philosoph: „Wir sehen oft auf hohen Bergen Gehäuse von Schaltieren und Perlmuscheln, die aussehen, wie wenn sie im Gestein entstanden wären. Solch Gestein gehört zu dem Erdboden einer ehemaligen Weltepoche. Die Schaltiere und Perlmuscheln sind Wasserbewohner. Das was tief unten war, ist durch Umwälzung nach oben gekommen, und das, was weich war, ist durch Umwälzung hart geworden. Eine höchst sorgfältige Untersuchung dieses Gegenstandes würde sich lohnen“⁵⁰².

Das sind die Grundzüge von Tschu Hsis Kosmologie.

Indem wir nun übergehen zu seiner Lehre vom Wesen des Menschen, müssen wir als Vorbereitung dafür einen Zug der Weltauffassung noch einmal recht ins Licht stellen, auf den schon mehrfach vorübergehend hingewiesen wurde. Das ist die wesentlich ethisch bestimmte Eigenart des Kosmos.

Wir erinnern uns, daß das Urprinzip des Welt-daseins, das T'ai tchi, gleichgesetzt wurde mit Li, dem Weltgesetz, daß aber dies letztere als eine im Kern sittlich, nämlich vollkommen rein und völlig gut geartete Größe, zu verstehen ist. Das Li umfaßt in sich (noch unentwickelt) die grundlegenden ethischen Kräfte: Liebe, Rechtlichkeit, Ehrerbietung und Einsicht. Es ist bezeichnend, daß neben Li in dieser Bedeutung als ein Parallelausdruck das Wort Tao gebraucht wird. Dies Stichwort des Taoismus ist von Tschu Hsi in einer gewissen Beschränkung adoptiert, nämlich eben als sittliche Weltordnung, die sich in jedem Wesen geltend macht, nicht als „der Welt Lauf“ in einem sittlich indifferenten Sinne, wie etwa auch ein Yang Tschu (oben S. 126 ff.) es hätte gebrauchen können. Indem Li und Tao auf diese Weise gleichbedeutend werden, liegt häufig doch eine kleine Nuance des Unterschiedes vor, sofern Li meistens die sittliche Bestimmtheit der Welt mit Hinblick auf die Einzelwesen, Tao dagegen dasselbe im allumfassenden Ueberblick wiedergibt. Beide aber decken sich im wesentlichen, soweit bei Li die sittliche Qualität in Frage kommt. Als kosmologisches Prinzip geht Li natürlich über Tao hinaus.

Der Kosmos eine sittliche oder zur Sittlichkeit bestimmte Größe! Derselbe Gedanke macht sich noch einmal an einer

andern Stelle deutlich geltend, da nämlich, wo mit der Einführung von Himmel und Erde als kosmischer Potenzen der Schöpfungsakt diesen auferlegt wird, und zwar speziell dem geistigen Prinzip unter ihnen, dem Himmel. Auch der schaffende Himmel ist eine rein gute Macht, auch er bildet die (noch entfaltete) Einheit der wesentlichen Kräfte des Guten. Auch hier sind es vier Konstituenten des Ethischen, die das Wesen des Himmels ausmachen. Gemeinsam werden sie genannt „die Bestimmung“ (*Ming*); im einzelnen heißen sie: *Yüen*, *Hêng*, *Li*, *Tschêng* (oder *Tschên*). Sie entsprechen den vier oben erwähnten, im Li vereint ruhenden Eigenschaften, sind aber mehr an den Naturereignissen orientiert, indem nämlich jede von ihnen als die charakteristische Art je einer der vier Jahreszeiten angesehen wird. *Yüen* („Ursprung“) ist der Werdetrieb; *Hêng* („Erfolg“, „Vortrefflichkeit“) ist die Entfaltung des Schönen; *Li* („Nutzen“) ist das Streben, für andere zu wirken; *Tschêng* („Zurückhaltung“) ist der Trieb des latenten Bewahrens eines Restes, aus dem Neues werden kann. Es liegt auf der Hand, wie diese vier Konstituenten des himmlischen Willens oder der himmlischen Bestimmung sich leicht den betreffenden Jahreszeiten einfügen: der Werdetrieb dem Frühling, die Schönheit dem Sommer, der Nutzen dem Herbst, die Zurückhaltung dem Winter. Auch für die S. 337 erwähnten vier Abschnitte der großen Weltepochen gelten jene vier Konstituenten als die regierenden Größen. Mit den vier Grundtugenden, die im Li vereint sind, fügen sich die vier Konstituenten des himmlischen Willens folgendermaßen zusammen: *Yüen*, der Werdetrieb, gehört zur Liebe (*Jên*, nicht die geschlechtliche Liebe, sondern die Güte der Gesinnung); *Hêng*, die Schönheit, gehört zur Ehrerbietung, der dritten Grundtugend; *Li*, der Nutzen, gehört zur Rechtschaffenheit; *Tschêng*, die Zurückhaltung, gehört zur Einsicht.

So durchströmen den physischen Kosmos von vornherein in festen Linien und Richtungen ethische Bestimmtheiten.

Gehen wir nun weiter über zu dem Menschen und seinem Wesen, so liegt es in der natürlichen Fortsetzung der bisherigen Gedanken, daß des Menschen Wesen verstanden werde als die volle Entfaltung der im übrigen Kosmos schon angedeuteten ethischen Anlagen, als das verwirklichte Ideal. Dieser Gedankengang wird nun freilich durch den tatsächlichen Befund widerlegt, denn wir finden in dem wirklichen Menschen etwas sehr anderes als das erfüllte Ideal der

sittlichen Forderungen. Die an dieser Stelle entstehenden Schwierigkeiten sucht Tschu Hsi auf folgende Weise zu lösen. Unter dem Begriffe „Natur“ (*Hsing*) des Menschen versteht er zweierlei, je nach einem verschiedenen Standpunkt und Gesichtswinkel. Einmal nämlich sieht er den Menschen an auf das hin, was er nach himmlischer Bestimmung zu sein hat, was er „eigentlich“ ist; andererseits sieht er den Menschen an auf das hin, was er unter den gegebenen Umständen und natürlichen Einflüssen „vorläufig“ ist. Wir können die beiden Gesichtspunkte am einfachsten unterscheiden, wenn wir das in beiden Fällen gebrauchte chinesische Wort „Hsing“ das erste Mal mit „W e s e n“, das zweite Mal mit „N a t u r“ des Menschen übersetzen.

Des Menschen Wesen ist zu suchen in dem, wozu er bestimmt ist. Diese Bestimmung geht aus vom Himmel, sie beruht auf dem Tao, welches durch die Welt hinwirkt, sie wurzelt letzten Grundes in der Urmacht Li nach ihrem sittlichen Charakter. Indem die Bestimmung nun auf den Menschen sozusagen Beschlag legt, gibt sie seinem Wesen ein Gepräge, das dem Menschen dauernd und unverlierbar eigen ist, nämlich das s i t t l i c h e U r t e i l, den kategorischen Imperativ, kurz und einfach ausgedrückt: das Gewissen. Der Inhalt der Gewissensforderung umfaßt jene vier Ideale, von denen wir schon öfter hörten: Liebe, Rechtschaffenheit, Ehrerbietung und Einsicht, die zugleich nach der Seite der vorhin erörterten vier „Konstituenten“ formuliert werden können, und die der weiteren Ethik als Grundlage dienen. Daß dem Menschen dies sittliche Streben eingegeben ist, erst das und das allein macht sein Wesen im vollen Sinn, macht sein echtes Leben aus.

Des Menschen Wesen, das, was ihn zum Menschen erhebt, ist also sittliche Bestimmtheit. Im Menschen realisiert sich der sittliche Endzweck des Daseins. So angesehen k a n n d e r M e n s c h g u t h e i ß e n. Die alte Streitfrage, welche seit den Tagen des Menzius die chinesischen Denker so viel beschäftigt hatte, die Frage: ist der Mensch seinem Wesen nach gut oder böse? lebt auch in Tschu Hsi und seinen Zeitgenossen noch. Eine eigene Schule hatte damals diese Frage zum besonderen Lehrgegenstand gemacht; sie hieß die Hu-Schule von ihrem Gründer Hu An kuo (geb. 1074), dessen Sohn Hu Hung sie fortsetzte. Mit letzterem war Tschu Hsi persönlich bekannt. Die Anhänger dieser Schule schlossen sich im wesentlichen dem Standpunkte des Kao tse, des Gegners von Men-

zius an (vgl. oben S. 185 ff.) und leugneten, daß dem Wesen des Menschen das Prädikat „gut“ gegeben werden könne; denn das Wesen des Menschen liege in den Lebensfunktionen natürlicher Art, die mit sittlichen Fragen zunächst nichts zu tun hätten. Dem trat Tschu Hsi sehr energisch entgegen. Er berief sich (wie Menzius) auf die allen Menschen innewohnende sittliche Urteilskraft, in welcher jene vier Grundtugenden des Li sich unwillkürlich geltend machten. Auch der Böse weiß, daß seine Handlungen böse sind, er erkennt damit an, daß er abweicht von der Richtung, die ihm sein Wesen vorschreibt.

Allerdings ist nun daneben noch eine andere Betrachtungsweise berechtigt und nötig. Denn der Mensch ist zugleich auch nicht das, was er seinem Wesen nach sein sollte, nämlich, wenn wir seine natürliche Art, seine „Natur“ im engeren Sinne in Rechnung ziehen. Der Böse, der weiß, daß seine Handlungen böse sind, existiert eben doch als Böser. Das menschliche Wesen, in dem sich der sittliche Endzweck des Daseins realisiert erweisen sollte, ist empirisch nicht da. Oder, falls es in einzelnen Gestalten des Altertums einmal zur Erscheinung gekommen sein sollte, doch nur ganz selten. Die Masse der Menschen treibt in allen möglichen Mischungen von Gut und Böse dahin. So, in seiner empirischen Natur, ist der Mensch offenbar nicht gut zu nennen. Diese „Natur“ muß man also von seinem Wesen getrennt halten. Aber woher die Verschiedenheit dieser beiden? Warum ist das Gute empirisch nicht ebenso in den Menschen zu finden, wie es ihrem „Wesen“ nach zu finden sein sollte?

An dieser Stelle macht sich plötzlich der dualistische Ansatz in Tschu Hsis System wieder geltend, den er im Anfange überwunden zu haben schien. Denn der Grund der uns beschäftigenden Unvollkommenheit ist — die Materie, Tch'i, jenes zweite Prinzip der Weltentstehung neben dem Li. Allerdings äußert sich der Dualismus nicht in der Weise, daß die Materie dem ethisch bestimmten Li feindlich und bekämpfend gegenüberstände; wohl aber steht sie als ethisch indifferent dem Li hinderlich, hemmend im Wege. Der Sachverhalt ist dieser: Das Li kann nur an und mit der Materie zur Wirksamkeit kommen, etwa so, wie Lichtstrahlen einen Gegenstand haben müssen, auf den sie fallen, um als Licht zu wirken. Wenn nun das Licht auf einen Körper fällt, der es nur mangelhaft zurückwirft, wird es matt und dunkel erscheinen. So wird die Wirksamkeit des Li und

seiner sittlichen Beeinflussung bedingt durch die materiellen Grundlagen, auf die es bei dem einzelnen Menschen stößt. Diese materiellen Grundlagen sind unendlich verschieden in den verschiedenen Wesen (hier versucht Tschu Hsi auch Tiere und Pflanzen, ja die ganze leblose Natur in den Bereich seiner Gedanken zu ziehen). Aufgebaut sind sie auf der Doppelnatur von Yang und Yin und auf den daraus sich entwickelnden fünf Elementarkräften. All diese Faktoren sind in der mannigfaltigsten Weise in allen Wesen gemischt und bringen so einen unendlich wechselnden materiellen Boden zustande, in dem die Saat des Li aufgehen muß. Die Hindernisse, die ihrem Gedeihen im Wege stehen, — in jedem Wesen nach eigener Art wirkend, — verursachen, daß Gut und Böse in so unendlich verschiedener Mischung auftreten. Die Sache liegt nicht so, daß die ethische Beeinflussung durch das Li dem einen mehr, dem andern weniger zuteil würde. Tschu Hsi läßt sogar Tiere und Pflanzen in dieser Beziehung ganz in gleiche Linie mit dem Menschen treten: auch in ihnen wirkt das volle Li. Aber die materielle Grundlage ist hier anders als dort, und darum kann die Kraft des Li bald nur sehr wenig, bald mehr, bald ganz gewaltig durchdringen. Ein Hilfsmittel für diese Anschauungsweise liegt darin, daß Tschu Hsi seinen Faktoren des kosmologischen Aufbaus, dem Yang und Yin wie den fünf Elementarkräften, von vornherein eine bestimmte Zuordnung zu ethischen Qualitäten gegeben hatte. Um so leichter war nun die Vorstellung, daß in der verschiedenen materiellen Struktur der Wesen die Bedingung für die ethische Gesamtqualität lag.

Der Dualismus solcher Welterklärung äußert sich besonders darin, daß die Macht des Li, die früher als die überlegene und führende Macht hingestellt war, doch offenbar auf einer großen Strecke ihrer Wirksamkeit sich der Materie gegenüber nicht durchzusetzen vermag, sondern schwächer ist als sie. Auch begreift man nicht, wie die „Materie“ in den kosmologischen Gedankengängen (vgl. S. 333 f.) dem T'ai tchi, das doch mit Li eng zusammengeschlossen ist, entspringen und dennoch so geartet sein kann, daß sie dem Li (also auch dem T'ai tchi) hindernd im Wege steht. Noch eine andere Schwierigkeit lag in Tschu Hsis Spekulation. Wenn Gut und Böse auf der materiellen Struktur der Wesen und auf dem Grade beruhten, in dem diese dem Li eine Entfaltung erlaubte, dann war damit für den Menschen ein Determinismus gegeben, der ihn jeder Verantwortlichkeit überhob. Tschu Hsi gibt solchen Determinismus indes

nicht zu. Sehr nachdrücklich betont er, daß der Mensch die Hindernisse seiner materiellen Struktur überwinden könne und müsse, daß Erziehung und Selbstzügelung da viel zu leisten vermöchten. Aber die Logik seines Systems widerspricht dem.

Verfolgen wir noch für einen Augenblick die Ethik des Tschu Hsi in einige Einzelheiten hinein.

Vier Grundtugenden sind bestimmt, unser Handeln zu beherrschen: Menschenliebe, Rechtschaffenheit, Ehrerbietung und Einsicht. Wir sind ihnen schon früher bei Menzies (S. 181) begegnet, ebenfalls, wenn auch nicht in dieser geschlossenen Zusammengehörigkeit, bei Konfuzius. Bei letzterem (vgl. S. 93) wird den beiden Tugenden der Rechtschaffenheit und Ehrerbietung die der Wahrhaftigkeit nachdrücklich verbunden und daher wurde sie von manchen Konfuzianern jenen viere noch hinzugefügt, was Tschu Hsi für erlaubt hält. Nach seiner Auffassung ist die Wahrhaftigkeit der allgemeine tragende Grund für die vier großen Tugenden, mehr die Weise ihres Auftretens als eine Tugend für sich selbst.

Unter den vier Tugenden ist die Menschenliebe (Jên) die größte und wichtigste. Aus ihr gehen die andern hervor und werden von ihr umschlossen, so daß sie die Tugend im vollen Sinne genannt werden darf. Diese Auffassung steht im Einklang mit der Geltung, die Konfuzius der Menschenliebe und der Gegenseitigkeit (vgl. S. 85—88) gegeben hatte. Auch in der Bedeutung der übrigen Grundtugenden schließt Tschu Hsi sich im ganzen an Konfuzius und Menzies an, so daß darüber nichts mehr gesagt zu werden braucht.

Dagegen verdient ein anderer Punkt noch genauere Aufmerksamkeit. Tschu Hsi lehrt, daß die vier Tugenden, um im Menschen Wurzel fassen zu können, ganz bestimmter Anknüpfungspunkte in seinem Innern bedürfen, und daß solche Anknüpfungspunkte in der Tat als gesonderte Größen in uns bestehen. Er nennt als solche Anknüpfungspunkte: für die Menschenliebe die Sorgsamkeit, für die Rechtlichkeit die Gewissenhaftigkeit, für die Ehrerbietung das gefällige Wesen, für die Einsicht das sittliche Verständnis. Tschu Hsi sieht also die vier Grundtugenden zunächst als kosmische Mächte an, die außerhalb des Menschen stehen, und deren Uebergehen in den Menschen durch bestimmte psychische Anlagen im Menschen erklärt werden muß. Es ist somit eine Art psychologischen Verständnisses, dem der Philosoph hier gerecht zu werden sucht. Diesem Streben gibt er auch noch weiter nach,

indem er die genannten Anknüpfungspunkte jeden in sich näher analysiert. Die Sorgsamkeit umschließt „bekümmert sein“ und „leiden“; die Gewissenhaftigkeit umschließt „sich schämen“, nämlich des eigenen Bösen, und „hassen“, nämlich die Bosheit in andern; gefälliges Wesen umschließt „sich demütigen“ und „sich angenehm machen“. (Für den Anknüpfungspunkt der vierten Tugend hält der Philosoph die nähere Analyse für überflüssig.) Psychologisch sieht also Tschu Hsi die Wurzel der Rechtlichkeit in der (nach innen und nach außen gerichteten) Abwendung vom Unrecht, die Wurzel der Ehrerbietung in dem Wunsche, sich anderen durch Unterordnung gefällig zu erweisen.

Alles, was soweit über das Wesen des Menschen festgestellt ist, hält sich auf der Linie des Ethischen, als ob dieses der alleinige geistige Inhalt des Menschen sei. Er gilt Tschu Hsi auch in der Tat wenigstens als der wichtigste und vor allem zu beachtende Inhalt. Indes war der Philosoph durch seine Beschäftigung mit dem Buddhismus zu sehr angeregt, um nicht doch auch noch seine Gedanken über des Menschen geistige Anlage und geistige Kräfte im allgemeinen zu entwickeln.

Das geistige Vermögen im allgemeinen bezeichnet Tschu Hsi mit dem Ausdruck „Herz“ (*Hsin*), wie das häufig im Chinesischen geschieht. Er faßt das Geistige als ein Ganzes, zerlegt es nicht in verschiedene Funktionen. Die Aufgabe des Geistes ist eine Vermittlung zwischen des Menschen „Natur“ einerseits, und den soeben erwähnten „Anknüpfungspunkten“ andererseits. Unter „Natur“ müssen wir hier das verstehen, was wir oben (S. 340) sein „Wesen“ nannten im Unterschiede von seiner „Natur“ im engeren Sinne. Dies Wesen, umfassend die vier Grundtugenden, ist bestimmt, in den Menschen überzugehen. Gewisse psychische Anlagen im Menschen, die wir vorhin als psychische Anknüpfungspunkte kennenlernten, kommen von uns aus den vier Grundtugenden entgegen. Der Geist nun ist es, der den Uebergang tatsächlich zustande bringt. Er reicht gleichsam zu beiden hinüber, zu dem „Wesen“, das für den Menschen bestimmt ist, und zu den psychischen Anknüpfungspunkten, in welchen das „Wesen“ lebendig werden soll, und er „beherrscht“ beide, sie zusammenführend. Seine Eigenart ist Tätigkeit, nämlich in der eben angegebenen Richtung, während die „Natur“ (nämlich das „Wesen“) der Tätigkeit vorhergeht, die psychischen Regungen ihr folgen: der Geist ist also die recht eigentlich ins Leben

rufende Macht. Um jene Leben weckende Wirkung üben zu können, muß der Geist sowohl an dem Faktor „Natur“ (d. h. „Wesen“) wie an dem Faktor der „psychischen Regungen“ teilhaben. In der Tat tut er das. In einem Vergleich wird dies so ausgedrückt: „Der Geist ist wie Wasser; die ‚Natur‘ ist die Stille des unbewegten Wassers, die ‚Regungen‘ sind das Wasser im Fluß (und die Begierden sind die einzelnen Wellen)“⁵⁰³. Gern wird der Geist in dieser seiner Eigenart auch bezeichnet als der „Herrscher“ gegenüber den beiden, die er beherrschend vereinigt. Die Funktion der Ueberführung des „natürlichen“ Wesens in die Sphäre des Erlebens bedeutet offenbar etwa das, was wir als Selbstbewußtsein und bewußte Persönlichkeit bezeichnen.

Im Verhältnis zum Körper betrachtet, repräsentiert der Geist das Yang-Prinzip im Gegensatze zum Yin des Körperlichen, d. h. das reine, helle, zarte Element im Gegensatz zum Groben, Schweren, Materiellen. Doch darf man nicht vergessen, daß Yang oder Yin nie ausschließlich und unvermischt existieren, weshalb dem Yang des Geistes auch immer Yinartiges innewohnt. Um das Yang-Element des Geistigen hervorzuheben, wird dafür oft der Ausdruck „schên“ gebraucht und entweder dem „p'ò“, dem Körperlichen, oder „kuei“, dem niedrigeren Teil des geistigen Lebens (dem „Seelischen“ oder „Animalischen“) entgegengesetzt. Von den Einzelercheinungen des Geistes behandelt Tschu Hsi noch etwas näher die Motive, den Willen und das Denken. Motive sind sekundäre Aeüßerungen der psychischen Regungen (Anknüpfungspunkte), sie sind die detaillierten Verursachungen, in welchen jene zur Auswirkung kommen. Der Wille ist die über ihnen stehende Lenkungs-fähigkeit des Geistes. Den Motiven wird er gegenübergestellt: „Der Wille ist altruistisch, die Motive sind egoistisch, der Wille ist den Motiven gegenüber das Stärkere, der Wille hat mehr vom Yang, die Motive mehr vom Yin.“ Das Denken schließlich ist die klärende Kraft des Geistes. Sie muß geübt, erzogen und beständig neu angewandt werden als die wichtigste Grundlage des Studiums. Doch erhält die Beurteilung des Denkens bei Tschu Hsi auch sehr leicht eine ethische Färbung. Es gibt, sagt er, gute und böse „Gedanken“. Die letzteren müssen durch Aufrichtigkeit des Denkens und Achtsamkeit des Handelns überwunden werden. Denken besiegt böse Begierden.

Tschu Hsi ist eine Zeitlang, wie oben bemerkt wurde, dem Buddhismus ergeben gewesen. In seinen Werken dagegen pole-

misiert er lebhaft gegen ihn und rückt sichtlich von ihm ab, zeigt freilich zugleich, daß er ihn gut kennengelernt hat. Daß eine Natur wie die unsres Philosophen auf die Dauer beim Buddhismus nicht verharren konnte, ist leicht verständlich. Die dünnere Luft der Spekulation, die dort herrschte, vertrug er nicht. Tschu Hsi haftet im Grunde seines Herzens zu sehr an den Realitäten des Lebens, ist zu sehr eingesponnen in die Beziehungen der menschlichen Gemeinschaft und zu sehr gebunden an deren ethische Zwecke und Ideale. Die Subjektivität aller Phänomene, ihr Ursprung aus dem Grunde des menschlichen Bewußtseins, der Mâyā-Charakter der Welt, die Einheit der Vielheit in dem „Buddha-Herzen“, das wahre Sein im Unterschied von dem phänomenalen Sein, das alles waren Betrachtungsweisen, die dem chinesischen Denker nicht geläufig werden konnten. Ihm mußte die Welt als solche, mußten insbesondere die ethischen Werte, die sie enthielt, Bestand haben. Dennoch ist wohl zu spüren, daß in seiner Philosophie der Einfluß nachwirkt, den die buddhistische Spekulation auf das ganze chinesische Denken ausgeübt hatte. Zunächst tritt dieser Einfluß hervor in der viel geschlosseneren systematischen Darstellungsweise. Zwar will Tschu Hsi ganz und gar an der Seite der altklassischen chinesischen Denker stehen bleiben, und es gelingt ihm auch, immer wieder Brücken zu ihnen hinüber zu schlagen und immer wieder an Aussprüche des Konfuzius und Menzies sowie anderer anzuknüpfen. Dennoch ist die Verarbeitung, welche er dem früheren Material gibt, eine ganz neue. Hier wird ein großer, fortschreitender Zusammenhang gewoben und dem einzelnen ein bestimmter Platz innerhalb eines organischen Ganzen gegeben. Dieser Zusammenhang konnte nur gewonnen werden, indem Tschu Hsi über die empirischen Daten des irdischen Gemeinschaftslebens hinaufstieg zu metaphysischen Voraussetzungen, und daß er diesen Schritt so entschlossen wagt, wird nicht ohne das Vorbild des Buddhismus geschehen sein. Sein Urprinzip, der systematische Abschluß seiner Welterfassung, dieses Grenzenlose, Unendliche, das unbestimmbar, über Raum und Form erhaben ist, entspricht in gewisser Weise der buddhistischen *tathatā*. Er sagt von ihm: „Es heißt das Unendliche, weil es keine Beziehung hat zu Raum und Form. Es ist vor allen Dingen, nahm aber kein Ende, als die Welt entstand. Es steht über den zwei Seinsweisen (Yang und Yin), regt sich aber doch in ihnen. Es durchdringt das ganze Weltall, so daß nichts ist,

worin es nicht wäre, aber doch vernimmt man seinen Laut nicht; unsichtbar ist es und von keinem Sinne wahrzunehmen.“ Freilich könnte auch das Tao zu dieser Konzeption die Anregung gegeben haben, wie ebenso, wenn als Hauptzug der Heiligkeit „Begierdelosigkeit“ angegeben wird. Aber eindeutiger auf buddhistische Lehre scheint doch zu weisen, wenn das Weltleben in Perioden verläuft, die unverkennbar an buddhistische Kalpas erinnern, endlos hintereinander folgend und jede in zwei aufsteigende und zwei absteigende Phasen zerfallend. Bekanntlich werden die buddhistischen Kalpas in acht ähnlich auf- und absteigende Phasen, die sog. Yugas, geteilt, wie auch die Einteilung eines großen Kalpa in vier Asamkhyas-Kalpas derselben Vorstellung dient. Buddhistischer Einfluß scheint mir auch vorzuliegen, wenn Tschu Hsi den höheren Lebensprozeß, der in der Durchdringung der Materie mit dem Li verläuft, nicht auf den Menschen beschränkt, sondern nachdrücklich auf die Tiere ausdehnt, ja selbst Pflanzen, Gräser und Bäume nicht davon ausschließt. Der Mensch steht hier in einer Linie mit allen übrigen Wesen, nur daß er vorteilhafter bedacht ist als die andern. Aber alle Tiere und selbst leblose Dinge, nehmen an den sittlichen Qualitäten des Li teil, welche sich dann freilich nicht mehr als sittliche Qualitäten im strengeren Sinne behaupten lassen. Selbst in Einzelheiten der Erörterungen könnte man buddhistische Nachklänge empfinden, z. B. in dem Vergleiche der Einwirkung des Urprinzips auf die unendlich vielen Wesen mit der Einwirkung des Mondenglanzes, der sich in tausend Dingen spiegelt („Da das Herz des *tathāgata* nicht geboren wird und nicht zugrunde geht, so spiegelt es sich in allem wider, wie der Mond im Wasser“, *Ghanavyūha sūtra* [Mi yen tching]), oder in dem bei den Buddhisten mehrfach vorkommenden Vergleiche der menschlichen Natur mit einem Spiegel, der, beschädigt und beschmutzt, das Licht nur unvollkommen wiedergibt, oder in dem Vergleiche der einzelnen Regungen der Begierden mit den einzelnen Wellen, die sich auf dem fließenden Wasser kräuseln, was in der buddhistischen Darstellung seine nahe Parallele hat (vgl. oben S. 291). Aber damit mag es sein, wie es wolle; es sind nur belanglose Einzelheiten. Wichtiger ist, daß der Buddhismus in der ganzen konstruktiven Darstellung und in den oben berührten Zügen seines Systems auf Tschu Hsi eingewirkt hat. Es ist das durch den Buddhismus erzogene und an ihm gereifte chinesische Denken, das hier vor uns steht.

3. NEBEN- UND GEGENSTRÖMUNGEN

Ohne Rivalen war natürlich die Philosophie des Tschu Hsi nicht; seine Schriften selbst legen von dem Kampf gegen andere Lehren vielfach Zeugnis ab.

Die Polemik richtet sich z. T. gegen Denker, die im ganzen auf demselben Boden standen wie Tschu Hsi, d. h. die von den großen Weisen des Altertums, Konfuzius und Menzius, ausgingen, dabei aber an gewissen Punkten ihre besondere Auffassung hatten, die sie durch ihre Exegese aus den autoritativen Schriften abzuleiten suchten. Eine solche Schule war die des H u A n k u o (oder Wên Ting; s. S. 340). Er lebte 1074—1138 und war als ein vielseitiger Gelehrter, der sich früh ausgezeichnet hatte, eine beliebte Persönlichkeit am Kaiserhofe. Nahe befreundet mit Yang Kuei schan, der uns aus Tschu Hsis Leben bekannt ist (S. 324), hatte er auf diesen doch nur geringen philosophischen Einfluß. Die Leitung der Schule ging später an seinen Sohn H u H u n g über, der ein geschätztes Buch, betitelt Tschī yen, „Worte der Weisheit“, geschrieben hat, dem sich Tschu Hsis Kritik oft zuwendet. Auch ein Neffe des Hu An Kuo, H u Y i n, spielte in dieser Schule eine gewisse Rolle.

Der Punkt, an welchem die Hu-Schule sich merklich von Tschu Hsi entfernte, war die Auffassung von der menschlichen Natur als ursprünglich gut oder nicht gut. Die Hu-Schule wollte von einer ursprünglichen Güte der menschlichen Natur nichts wissen, da der Begriff des Guten den des Bösen voraussetze und relativ sei, die ursprüngliche Natur des Menschen aber, wie sie dem Menschen vom Himmel mitgeteilt wurde, über aller Relativität stehe⁵⁰⁴. Tschu Hsi witterte in dieser Position die Gefahr der alten Lehre des Kao tse, den schon Menzius bekämpft hatte, und trat ihr lebhaft entgegen.

Eine andere gegnerische Schule auf Konfuzianischem Boden folgte der Lehre des S u H s ü n (auch Lao Tchüen genannt) und hieß nach ihm die Su-Schule. Auch seine zwei Söhne waren angesehene Stützen dieser Richtung, der ältere von ihnen zugleich ein berühmter Dichter, dessen Name (S u T u n g p ' o) in China unvergessen geblieben ist. Der Streit zwischen Tschu Hsi und der Su-Schule drehte sich um die Frage, wie sich Natur und Sittlichkeit zueinander verhalten. Natur ist in dieser Streitfrage die ursprüngliche Eigenart des Menschen, das, was

wir oben (S. 340 f.) sein „Wesen“ nannten. In diesem Wesen liegt, wie wir sahen, sittliche Bestimmtheit eingeschlossen. Die vier sittlichen Idealforderungen gehören dem Wesen des Menschen an, aus welchem Grunde denn auch des Menschen Wesen als gut bezeichnet werden muß, wenngleich die empirische „Natur“ nicht gut ist. In der Su-Schule verfolgte man nun die Untersuchung über das ursprüngliche Wesen des Menschen weiter in der Richtung, wie man sich die Beziehung des Sittlichen an sich zu dem menschlichen „Wesen“ an sich zu denken habe. Man sah diese beiden als zwei getrennte, in sich verschiedene Größen an, das „Wesen“ als eine Art Behälter, in welchem der Mensch das Sittliche aufnehme und zur Verwirklichung bringe. Diese Trennung von Natur und Sittlichem, damit also die Existenz eines Naturfaktors losgelöst vom Sittlichen und vor dem Sittlichen, widerstrebte den Lehren des Tschu Hsi, der, wie wir wissen, das Natürliche von vornherein und von jeher durch die sittliche Macht des Li getragen und durchdrungen sein ließ. Der Mensch kann nach seiner Auffassung niemals allein als ein Naturwesen im engeren Sinne existiert haben, dem das Sittliche noch fernlag. Denn in allem animalischen Leben arbeitet schon irgendwie das Sittliche und wird nicht erst zu einem bestimmten Zeitpunkt von ihm angenommen⁵⁰⁵.

Kurz namhaft gemacht sei noch eine dritte philosophische Richtung, mit der sich Tschu Hsi an einigen Stellen seines Werkes über die menschliche Natur auseinandersetzt⁵⁰⁶. Es ist die Schule des S c h a n g T s ' a i (Hsieh Liang tso), dessen Aussprüche Tschu Hsi selbst als junger Mann herausgegeben hatte (vgl. S. 325). Die Differenz lag diesem Denker gegenüber in der genaueren Bestimmung des Begriffes Menschenliebe, dem Schang Ts'ai, wie es scheint, zuviel von Bewußtheit beimengte.

Die bisher Genannten standen, wie gesagt, im ganzen auf demselben Boden wie Tschu Hsi. Andere Lehren jener Zeit aber entfernten sich weit von ihm. Vom B u d d h i s m u s ist schon eingehend die Rede gewesen. Was zwischen ihm und Tschu Hsi die eigentliche Scheidewand aufrichtete, war die Verschiedenheit des Urteils über die Außenwelt. Der Buddhismus löste die scheinbare Wirklichkeit der Außenwelt durch seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt in bloße Phänomene des Geistes auf, während Tschu Hsi an der Realität der Welt, insbesondere der letzten Grundmächte des Daseins, und an ihrer Verschiedenheit vom Geiste festhielt. Neben den Bud-

dhismus trat aber als ein zweiter Gegner der T a o i s m u s. Dieser hatte im Zeitalter des Tschu Hsi mehrere bemerkenswerte Ausprägungen gewonnen, die wir kurz charakterisieren müssen.

Ein erster schneller Blick sei hier geworfen auf einen kleinen Traktat mit dem Titel „Yin fu t ching“, der von dem sagenhaften „Gelben Kaiser“, Huang Ti, im dritten Jahrtausend v. Chr. herrühren und das älteste taoistische Schriftstück sein soll, in Wahrheit aber, wie schon Tschu Hsi in einer kritischen Untersuchung nachwies, die Fälschung eines Gelehrten Li Tschüen aus der Mitte des achten Jahrhunderts n.Chr. ist⁵⁰⁷. Entstanden ist dieser Traktat also doch schon geraume Zeit vor dem Neukonfuzianismus der Sung-Dynastie. Aber er ist wie ein vorlaufendes Symptom neuer Belegung des Taoismus, die im zehnten und elften Jahrhundert deutlicher ans Licht tritt. Der Titel bezeichnet als Gegenstand der Schrift „Yin fu“, d. h. „die verborgenen Entsprechungen“, nämlich die geheimnisvollen Zusammenhänge zwischen den Mächten der jenseitigen und den Vorgängen der diesseitigen Welt. Die Vorstellung von solchen Zusammenhängen bildete ja, wie wir wissen (vgl. S. 25 ff.), die stärkste Wurzel der religiösen und philosophischen Weltansicht in China. Anknüpfend an diese alte Auffassung will der Verfasser Winke geben für die Beherrschung und rechte Lenkung der weltlichen Dinge durch Einsicht in das „Tao des Himmels“ und das „Handeln des Himmels“. Doch sind es nur dunkle Allgemeinheiten und Andeutungen, die wir lesen, und ohne Kommentare würde nicht viel damit anzufangen sein. So heißt es: „Womit der Himmel keine Gnade erweist und womit er doch große Gnade erweist, das ist das Leben. Jäher Donner, stürmischer Wind, — dann muß auch Gewimmel (von Wesen) da sein. Durch höchste Wonne schließt die Natur sich auf, durch höchste Ruhe zieht sie sich zusammen. Des Himmels höchste Selbstsucht bewirkt höchsten Gemeinsinn; die Kraft der Tierwelt liegt im Tch'i (‚Hauch‘, ‚Atem‘). Das Leben ist die Wurzel des Todes; der Tod ist die Wurzel des Lebens. Güte geht hervor aus Schädigung, Schädigung geht hervor aus Güte.“ Manche Aussprüche klingen wie leere Selbstverständlichkeiten, andere können sehr verschieden aufgefaßt und übersetzt werden. Soviel ist jedoch deutlich, daß in diesem Traktat eine vom Buddhismus nicht unbeeinflusste Naturmystik ihren Ausdruck sucht. „Des Himmels Wesen (oder Natur) ist der Mensch; des Menschen Bewußtsein

(Herz) ist die Maschinerie (das Weltgetriebe); indem man das Tao des Himmels feststellt, gibt man dem Menschen seine Bestimmung“. Hierin soll eine geheime Einheit von Himmel, Mensch und Weltphänomen angezeigt werden, die an andern Stellen als Dreiheit von Himmel, Erde und Mensch erscheint. Der Lebensprozeß wird als ein Wechsel von Vernichten und Entstehen, als ein Kampf von zerstörenden Mächten, aus dem gleichwohl immer neues Werden hervorgeht, aufgefaßt. „Daß der Himmel bald ins Leben ruft und bald tötet, das ist die Ordnung des Tao.. Himmel und Erde sind die Berauber der Fülle der Kreaturen, die Fülle der Kreaturen ist die Berauberin des Menschen, der Mensch ist der Berauber der Fülle der Kreaturen. Steht es mit den drei Beraubern richtig, dann herrscht Behagen unter den drei Mächten (Himmel, Erde, Mensch)“. Das pythische Dunkel, das schon über solchen Aussagen schwebt, ist bei anderen noch dichter und die Unbestimmtheit der chinesischen Sprache tut das Ihre, um die Vieldeutigkeit zu vergrößern. Aber der Traktat hat doch bald hohes Ansehen in China gewonnen, wohl vor allem eben, weil er so unverständlich ist und sich so mancherlei in ihn hineinlesen läßt.

Wenn es richtig ist, daß in dem Yin fu tching ein Versuch vorliegt, eine Reihe taoistischer Grundbegriffe in einen festeren Denkbzusammenhang zu bringen, dann ist damit ein Weg betreten, den gewisse Taoisten der folgenden Jahrhunderte mit mehr Geschick und Erfolg weiter gegangen sind. Leider kennen wir die Persönlichkeiten selbst, die hier in Frage kommen, nicht, da sie (wie der Verfasser des Yin fu tching) Decknamen aus dem Altertum angenommen haben.

Der erste von ihnen nennt sich Tse Hua tse, nach einem Zeitgenossen des Lao tse. Auch seine Theorien sind in sehr dunklen, vieldeutigen Worten wiedergegeben. Die Urmacht ist das Tao, das aber hier als e n t s t a n d e n betrachtet wird, nicht als ewig existierend. Es entstand in der „Leere“, dem Nichts, und zwar zunächst als „Hauch“. Sowohl budhistische wie neukonfuzianische Gedanken könnten hier anklingen. Die weitere Kosmogonie ist nicht klar und einheitlich. Während auf der einen Seite Kräfte vom Tao ausgehen, die ihren Mittelpunkt in Yang und Yin haben, tritt daneben auf der andern Seite die Macht des Himmels und der persönlich gedachte Herr des Himmels auf. Ueber ihre Beziehung zueinander heißt es: „Das Herz des Tao ist der Himmel, das Herz des Himmels ist Gott, das Herz Gottes ist der Mensch⁵⁰⁸.“

Hiermit scheint eine fortschreitende Bahn der Bewußtwerdung und Verpersönlichung angedeutet zu sein. Doch ist dieser Gedanke nicht konsequent festgehalten.

Hervorragender ist das Gedankensystem des Mannes, der sich hinter dem Namen Kuan yin tse birgt. Letzteres war die Bezeichnung jenes Grenzwächters (gewöhnlich Yin Hsi geheiß), der nach der Legende den Lao tse veranlaßt haben soll, seine Lehre aufzuzeichnen, so daß das Tao tê tching entstand. Es heißt, daß im Jahre 742 n. Chr. ein Mann im Traume den Lao tse gesehen habe, der ihm mitteilte, in den Ruinen des Hauses jenes Grenzwächters sei das Manuskript eines Werkes versteckt, das den Kuan yin tse zum Verfasser habe. Man suchte nach und fand die Schrift⁵⁰⁹. Ob der Veranlasser dieses Fundes, T'ien T'ung hsiu, der Verfasser war, ist nicht festzustellen. Es könnte auch wohl sein, daß spätere Hände die Schrift noch umgestaltet und erweitert haben, so daß ihre Gedanken uns tiefer als bis zum achten Jahrhundert hinabführen.

Eine mystische Einheit, die durch die ganze Welt der Phänomene als ihre tiefere Wahrheit hingeht, bildet die Grundlage dieses Systems. Diese Einheit ist das Tao, wird aber auch Himmel, Bestimmung, Geist genannt. Aus ihr sind Himmel und Erde und die Wesen alle hervorgegangen. Aber in Wirklichkeit kann man kaum so sagen. Denn es ist die hartnäckig festgehaltene und immer wieder betonte Behauptung des Verfassers, daß die Welt und all ihr Inhalt keine wirkliche Sonderexistenz besitzt, sondern nur eine Scheinexistenz führt. In Wirklichkeit existiert nur das eine große Grundprinzip, und es existiert als ein einheitliches, unzerteiltes und unveränderliches Etwas. Die Existenz der Einzelwesen ist ein Schein, ein Spiel. Als ein gern gebrauchtes Bild bietet sich dem Verfasser das Meer, der Ozean. Unermeßlich, unendlich, in sich zusammenhängend und gleichartig, doch aber voll Bewegung und momentaner, scheinbarer Einzelbildung (in den Wellen), durchspielt von dem Treiben der Seetiere, großer und kleiner, die aber alle nichtig klein sind im Vergleich zu der Größe des Ozeans und nichtig vergänglich. Aber auch bei diesem Vergleich muß man vorsichtig sein. Denn etwa zu sagen, daß der einzelne ein Tropfen sei, den man aussondern könnte aus dem Meere, ist nicht richtig: das scheinbar einzelne läßt sich gar nicht absondern von dem großen Einen, nicht einmal so wie der Tropfen vom Meer. Eigenexistenz ist ein leerer Schein.

Der Traum wird hier herangezogen. Auch im Traume existieren Einzeldinge anscheinend, Himmel und Erde und alle möglichen Wesen. Aber sie sind nur vom Menschegeist hervorgebracht und sind dahin, sind ein Nichts, sobald der Menschegeist sie aufgibt. Dabei streift der Verfasser stark an die buddhistischen Theorien. Der Geist des Menschen bildet im Grunde Himmel und Erde. Will man beide beseitigen, so muß man das eigne Erkennen beseitigen.

Alle Einzelexistenz ist also nur eine täuschende Spiegelung (wie die buddhistische Māyā der Yogācārin). Das Ich aber, welches diese Spiegelung erlebt, ist in sich ebensowenig Realität, ebensowenig Sonderexistenz, sondern ist nur Tao. Das Tao als die eine gleiche Realität liegt, wie hinter allen andern Scheinwesen, so auch hinter allem Ich. Da nun alles im Grunde nur ausgeformtes Tao ist, ist auch alles Seiende unter sich von derselben Art, nur sozusagen in verschiedenen Entwicklungsstufen. Alles, was vorgeht im All, ist im Grunde mein eigen Erleben, und was in mir vorgeht, ist dasselbe, was im All vorgeht; schließlich aber ist es alles nur Dasein des Tao, und da dieses einheitlich ist, ist auch alles Geschehen im Grunde ein Gleiches. Selbst zwischen Leben und Sterben ist, tiefer gesehen, kein Unterschied, so wenig wie zwischen Feuer und Wasser oder anderem für uns Gegensätzlichem.

Auch die Grenzen zwischen Persönlichem und Unpersönlichem werden niedergelegt. Der mit einem bewußten Ich begabte Mensch ist nicht mehr und nichts anderes als die Schale der Schildkröte, die, ohne Person zu sein, die Zukunft weiß (da man mit ihr die Zukunft vorhersagte), oder als ein Magnet, der Kraft ausübt, ohne Person zu sein, oder als eine Pauke, die tönt, ohne Person zu sein, oder als Wagen und Schiffe, die sich fortbewegen, ohne Person zu sein. In dem Menschen wie in allen Dingen betätigt sich nur die gleiche Urmacht. Ein „Ich“ und ein „Andres“, ein „Mein“ und „Dein“ gibt es in Wahrheit nicht. Die Verschiedenheiten sind nur, wie wenn ein Mensch von einem andern träumt: die beiden sind im Grunde ein und derselbe.

In der letzten Einheit, die allen Scheinunterschied umschließt, gibt es auch keinen Zeitunterschied. Was uns wie vorher und nachher erscheint, ist ein einheitliches Zusammen. Nur ein vorgespiegeltes Spiel des Tao ist es, was uns als zeitlicher Hergang, als Entstehen und Vergehen, als Gesetze des Werdens erscheint. Eigentümlich ist, wie der Verfasser hiermit

die Wundererlebnisse in Verbindung bringt. Wunder, etwa daß ein Leichnam sich neu belebt und einherschreitet, daß jemand durch eine feste Wand hindurchgeht, als sei da ein Tor, sind ebensogut möglich wie normale Vorgänge; sie sind eben auch ein Spiel des Tao, nur ein ungewöhnliches Spiel. Das Vorherwissen der Zukunft erklärt sich ähnlich. Es gibt ja, richtig gesehen, keine Zukunft. Die Zukunft liegt schon in der Gegenwart. Von manchen wird das deutlicher erlebt, und sie können dann die Zukunft sehen wie etwas Gegenwärtiges.

Die ganze Weisheit des Lebens besteht darin, zu erkennen, daß hinter all den scheinbaren Einzelheiten und Gegensätzen des Daseins nur eine einzige, gleiche Urmacht vorhanden ist; diese freilich ist unnennbar und unfäßlich für uns, überphänomenal. Daß auf dem Boden solcher Lehre eine Ethik nicht gedeihen konnte, läßt sich leicht begreifen.

Diese Identitätsphilosophie des Kuan yin tse ist ja freilich mehr Phantasie als strenges Denken. Die aufstoßenden Fragen und Schwierigkeiten solcher Konstruktion greift sie gar nicht an, geschweige denn, daß sie sie überwindet. Aber das Streben, die Welt als Einheit zu begreifen, ist an diesem Versuch immerhin bemerkenswert, um so mehr, als die Einwirkung des buddhistischen Denkens dabei deutlich mit alttaoistischen Gedanken (Tschuang tse) zusammenfließt.

Zu Lebzeiten des Tschu Hsi und in Kontroverse mit ihm begegnet uns ein Denker, der als Fortsetzer und Vertiefer solcher Ideengänge gelten kann. Das ist Lu T c h i n y ü e n , meist Lu H s i a n g s c h a n genannt, der 1140—1192 lebte. Er stammte aus der Provinz Fukien, übernahm nach seinen Studien verschiedene Ämter, widmete sich aber daneben gern der Erörterung philosophischer Fragen vor der Jugend oder im Kreise seiner Freunde. Bei solchen Erörterungen kam er auch in persönliche Berührung mit Tschu Hsi, der ihn sehr schätzte, obwohl er von ganz anderen Grundauffassungen beherrscht wurde. Lange Diskussionen zwischen den beiden führten zu keinem Ausgleich; indes blieb das Verhältnis freundschaftlich. Seine Schriften wurden von seinem Sohne gesammelt und redigiert, von einem seiner Schüler herausgegeben⁵¹⁰.

Die Differenzen zwischen Lu Hsiang schan und Tschu Hsi lagen z. T. auf literarkritischem, z. T. auf philosophischem Gebiete. Literarkritisch bestritt Lu, daß jenes Werk „Tafel des Urprinzips“, von dem Tschu Hsi Philosophie ausging (vgl. S. 315), von Tschou Tön i herrühre, da der zentrale

Begriff dieser Schrift, das *Wu tchi* (Unendliche) in dem Werke T'ung schu desselben Autors nicht vorkomme. Höchstens könne man annehmen, daß die „Tafel des Urprinzips“ ein Jugendwerk von Tschou Tön i und später von ihm beiseite geschoben sei. Die These war ursprünglich von Lus Bruder (Tchiao schan) aufgestellt, jedoch von Tschu Hsi zurückgewiesen worden. Lu Hsiang schan aber nahm sie dann seinerseits mit aller Energie auf. Daß er dies tat (und damit eine wissenschaftlich schwer zu behauptende Position verteidigte), lag schließlich wohl an dem für sein philosophisches Denken anstößigen Begriffe des *Wu tchi*. An diesem Begriffe kam die entgegengesetzte Haltung der philosophischen Systeme beider Denker nämlich zum stärksten Ausdruck.

Ein vom Menschen unabhängiges, über ihm stehendes und vor ihm existierendes Urprinzip, ein Grenzenloses, kann Lu Hsiang schan nicht anerkennen, weil er die Entdeckung gemacht hat, daß jene Begriffe von Zeit und Raum, die man, ins Endlose ausgedehnt, dem Urprinzip zuteilt, Begriffe sind, die in dem Menschen selbst ihren Ursprung nehmen und ihm zu eigen gehören als Züge seiner geistigen Anlage. Und zwar war Lu in dem merkwürdig frühen Alter von 13 Jahren, also fast noch als Knabe, dieser tiefen Erkenntnis auf die Spur gekommen. Er selbst erzählt, daß er als ein 13jähriger in einem Kommentar zu einer alten Schrift gelesen habe, daß die chinesischen Ausdrücke *Yü* und *Tschou* dahin zu verstehen seien, daß *Yü* die räumliche Ausdehnung, *Tschou* aber die zeitliche Ausdehnung wiedergebe. Als er nun über die Begriffe Raum und Zeit studierend nachdachte, kam es wie eine große Erleuchtung („ein großes Erwachen“, *Ta wu*, sagt er und gebraucht damit denselben Ausdruck, der im Buddhismus das Gewinnen der *bodhi* bezeichnet) über ihn, daß er erkannte: das, was sich mir darstellt als Inhalt des raumzeitlichen Universums, das ist etwas, das in mir selbst vorhanden ist; die äußere Welt ist, recht verstanden, eine innere Welt, sie ist „mein Herz“, und „mein Herz“ ist das zeiträumliche Universum. Besonders wendet er diese Erkenntnis auf das Li des Universums, das Weltgesetz, das regulierende Prinzip (vgl. S. 330) an und sagt: dies Li ist, recht verstanden, das Li meines eignen Innern. Daraus erklärt er sich dann weiter die Uebereinstimmung von „Heiligen“ aller Art, mögen sie von Norden oder Süden, Osten oder Westen stammen, in den Grundauffassungen von der Welt: sie trugen als Menschen das gleiche

Innere („Herz“) in sich und mußten darum die Welt alle in derselben Weise auffassen. Man kann darum auch von einer Weltvernunft an sich, abgelöst von unserm Menschenwesen, nicht reden, kann sie nicht als Uranfängliches, vor dem Menschen Existierendes hinstellen⁵¹¹.

Eine anthropozentrische Weltauffassung tritt hier der Welt-erklärung des Tschu Hsi gegenüber, und es liegt auf der Hand, daß beide nicht zu vereinigen waren. Der verschiedene Standpunkt führt auch in vielen Einzelheiten zu verschiedenen Urteilen. So ist es begreiflich, daß Lu Hsiang schan dem Spontanen und Intuitiven im Menschen die eigentliche Aufgabe des Forschens und Erkennens zuweist und von äußerlicher Belehrung und Bücherstudium wenig wissen will. Durch äußere Mittel kann man dem eigenen geistigen Prinzip nur nachhelfen, ihm mehr Licht verschaffen, daß es seine Kraft des Erkennens besser anwenden kann. Belehren ist also eigentlich ein Erinnern, der Lehrer oder das Buch erinnert den Lernenden an das, was wie schlummernd bereits in ihm liegt. Dagegen kann etwas wirklich Neues von außen her nicht gewonnen werden.

Wir sind mit Lu Hsiang schan auf einer ganz anderen Bahn des Denkens, als die des Tschu Hsi war. Der Gegensatz zwischen beiden bleibt bestehen. Er zieht sich durch die Zeit der Sung- und Yüen-Dynastien hin. Zwar ist der Einfluß des Tschu Hsi bei weitem der stärkere. Aber der Augenblick sollte kommen, da ein bedeutender Denker die Betrachtungsweise des Lu wieder aufnahm und ihr zu größerer Geltung verhalf. Das geschah freilich erst etwa drei Jahrhunderte später unter der Ming-Dynastie durch den letzten großen Philosophen, den China hervorgebracht hat und dem unser nächster Abschnitt gilt.

4. WANG YANG MING UND DIE NEUZEIT

Die südliche Sung-Dynastie so gut wie die seit 1127 nördlich vom Yangtse regierende Dynastie der Tchin (vgl. oben S. 313) mußten im 13. Jahrhundert dem Mongolenheere weichen, das Ġingiz Hân aus dem Boden zu stampfen die Kraft besessen hatte. Zuerst bildete sich (1234) ein nordmongolisches Reich auf chinesischem Boden, dann brachte ein lang ausgedehnter Krieg auch das Reich der Süd-Sung in mongolische Hände (1280). Keine 90 Jahre freilich dauerte die Regierung dieser mongolischen (Yüen-) Dynastie. Während ihres Bestehens ver-

läuft das philosophische Leben Chinas mit mattem Pulsschlage in der Weise, die man nach dem Vorhergegangenen vermuten kann: die stärkste Geltung beansprucht die Lehre des Tschu Hsi und seiner Vorgänger; daneben arbeitet die Schule des Lu Hsiang schan in ihrer Richtung weiter; und endlich bildet sich noch eine Gruppe, die zwischen Tschu Hsi und Lu Hsiang schan vermitteln will. Die Vertreter dieser drei Strömungen haben für uns zu wenig Wichtigkeit, als daß wir ihnen näher nachzugehen brauchten.

Das Jahr 1368 sah wiederum ein einheimisches Herrscher-geschlecht an die Stelle der fremden Mongolen treten: der erste Kaiser der Ming-Dynastie, früher Insasse eines buddhistischen Klosters, richtete in Nanking seinen Thron auf, der, später nach Peking übertragen, durch 276 Jahre hin sich behauptet hat. Das erste Jahrhundert der Ming brachte der Philosophie des Tschu Hsi ein völliges Uebergewicht. Die Regierung übernahm es, diese durch ihren Gedankengehalt sich stark empfehlende Lehre praktisch zur Grundlage des Staatswesens zu machen. Das geschah vor allem durch zwei Mittel: einmal durch eine Reorganisation der Staatsexamina, bei welcher Tschu Hsis Erklärung der Klassiker und damit sein Denksystem als allein richtig und gültig hingestellt wurde, und ferner durch ein neues Gesetzbuch, in welchem scharf Front gemacht wurde gegen philosophisch-religiöse Richtungen, die mit der sanktionierten Staatslehre nicht in Einklang standen⁵¹². Eine Reihe emsiger Arbeiter, die den Gedanken des Tschu Hsi an einzelnen Stellen eine weitere Ausgestaltung zu geben trachteten, sorgten dafür, daß ein gewisses inneres Leben erhalten blieb; als solche sind zu nennen Ts'ao Mu tse (oder Ts'ao Tse tch'i); Wu K'ang tchi; Yeh Tching hsien; Hu Tching tchi; Tsch'ên Pai sha (oder Tsch'ên Hsien tschang)⁵¹³. Doch war es bei der Lage der Dinge unvermeidlich, daß kräftigere Selbständigkeit allmählich ausstarb. Staatliche Begünstigung eines festen Systems macht die Philosophie eben immer für den breiten Durchschnitt zu einem Mittel des Fortkommens und des niederen Ehrgeizes. Man wollte die Examina glänzend bestehen, Aemter und Einnahmen gewinnen, mit Kenntnissen prahlen.

Da kommt neue Bewegung in dies routinierte Treiben durch die Person des Wang Schou jên, gewöhnlich mit seinem Beinamen Wang Yang ming genannt.

Eine eigentümliche Philosophengestalt, vor der wir hier stehen! Man denkt bei Philosophen leicht an weltfremde Buch-

menschen, in ihre Ideen eingesponnen, „von des Gedankens Blässe angekränkt“, ihren Theorien und Konsequenzen blindlings nachirrend und dabei an die Wirklichkeit der Dinge, für die sie kein Augenmaß haben, hart anrennend. Hier tritt ein Denker vor uns auf, der das Leben in seinen kräftigsten Formen praktisch zu meistern verstanden hat, der ein tüchtiger Krieger, ein hervorragender Beherrscher und Leiter der Menschen war, auf Gipfeln des Lebens zu Hause, aber auch in Abgründe stürzend, jedoch beides, Gipfel wie Abgrund, gleichmütig hinnehmend, innerlich darüber stehend, kurz, ein Mann des vollen, bunten Lebens, doch zugleich ein geborener Denker, den es immer wieder in die Tiefe dieses problematischen Daseins zog, um dem „Unzulänglichen“, „Unbeschreiblichen“ auf die Spur zu kommen.

Wang Schou jên, dessen Mannesname Po an, und dessen literarischer Name Yang ming war, ist geboren 1472 n. Chr. in einem kleinen Orte der Provinz Chekiang. Seine Familie führte ihren Stammbaum weit zurück und war vielfach ehrenvoll in die Geschichte Chinas verflochten; Vater und Großvater hatten hohe Aemter inne. Wang erhielt die übliche gute Erziehung, sowohl nach der Seite der Buchgelehrsamkeit wie nach der militärisch-sportlichen Seite. Er scheint auch schon als junger Mann taoistischen Ideen und Uebungen nahe getreten zu sein. Es wird berichtet, er habe bei seiner Verheiratung die wichtige Feierlichkeit der Uebergabe der Brautgeschenke versäumt, weil er bei einem Tempel einen Taoisten antraf, mit dem zusammen er eine Meditation vornahm, über der er alles andre vergaß. Erst am folgenden Tage kam er wieder nach Haus. Im Bestehen der Staatsprüfungen war er nicht glücklich. Das höchste Examen des *Tchin schi* versuchte er zweimal vergebens; erst das drittemal brachte ihm Erfolg. Danach bestand er auch das Examen des besonderen Ranges eines *Han lin* und erhielt eine staatliche Anstellung. Nun steigt er die Leiter der Aemter und Würden allmählich hinauf.

Die Muße, welche seine Amtspflichten ihm ließen, verwendete er gern auf Beschäftigung mit taoistischen und buddhistischen Lehren sowie auf Verkehr mit Mönchen und Priestern. Er besuchte öfters den buddhistischen Pilgerort Tchiû huâ schan, eins der vier religiösen Zentren des Buddhismus, am mittleren Yangtse in der Nähe der Stadt Ta tung gelegen. In dieser großen Klosteransiedlung, die dem gnädigen Bodhisattva der Unterwelt, Ti tsang wang, geweiht ist, liebte er es, sich mit buddhi-

stischen oder taoistischen Tempelinsassen (denn auch taoistische Heiligtümer befinden sich dort) in Gespräche einzulassen und ihre religiöse Praxis zu studieren. Er soll es auch selbst in Meditation und gewissen okkulten Fähigkeiten (wie Vorhersehen der Zukunft) weit gebracht haben. Aber seine dauernde Befriedigung fand er in diesen Lehren nicht. Sie entfernten sich für ihn zu weit vom Natürlichen; der „rechte Weg“, meinte er, mußte mehr im normalen Dasein zu finden sein, und Konfuzius schien ihm dafür doch der bessere Führer.

In dieser Zeit — er war damals 35 Jahre alt — wurde seine staatliche Laufbahn plötzlich unterbrochen, weil er sich die Feindschaft eines kaiserlichen Eunuchen von großem Einfluß zuzog. Die Eunuchenwirtschaft war am Kaiserhofe von China allezeit eins der schlimmsten Uebel. Der hier in Frage kommende Hämling, Liu Tching, hatte zwei Beamte, die beim Kaiser gegen ihn eine Eingabe gemacht hatten, ins Gefängnis werfen lassen. Wang Yang ming verwendete sich für die Eingekerkerten, und es gelang ihm, sie zu befreien. Dadurch aber richtete er den Groll des Eunuchen auf sich. Dieser verleumdete ihn beim Kaiser und setzte ein Urteil über ihn durch, wonach Wang zuerst vierzig Bambushiebe erhielt und dann in die ferne, unkultivierte Provinz des Südwestens, Kueichou, verbannt wurde, wo er den Subalterndienst eines Pferdebesorgers für den kaiserlichen Kurier auf sich nehmen mußte. Der Ort seiner Tätigkeit hieß Lung tsch'ang.

Der Aufenthalt in dieser Verbannung, der drei Jahre dauerte, wurde bedeutungsvoll für Wangs inneres Leben. Er hatte sich mit Gleichmut und Humor in den starken Umschwung der äußeren Verhältnisse gefunden, in die niedrige Stellung, das armselige Leben und die ungebildete Umgebung; gleichgültig gegen all dergleichen warf er sich vielmehr mit ganzem Nachdruck auf das Durchdenken philosophischer Probleme, die ihn seit langem am meisten beschäftigten. Und da fand er in einer Nacht des Grübelns plötzlich jene Grundwahrheit seiner Lehre, die wir weiter unten näher zu besprechen haben werden: daß in unsrer Natur, in unserm eignen Innern, die Quelle aller Erkenntnis liegt und daß das Aeußere von unserm Innern her beleuchtet und gestaltet wird, nicht aber das Innere von außen her. Er war so entzückt von dieser in ihm aufblitzenden Wahrheit, daß er zum Staunen seiner Freunde vom Lager aufsprang und unter freudigen Ausrufen im Zimmer umhertanzte. Jetzt studierte er unter diesem neuen Gesichtspunkt die klassischen

Schriften und fand überall Anhaltspunkte dafür. Er schrieb seine „Gedanken über die fünf Klassiker“ nieder. Und bald entwickelten sich von der Zentralposition aus auch die übrigen Ideen seines Lehrsystems.

Die Verbannungszeit nahm ein Ende und Wang wurde wieder in ein entsprechendes Amt eingesetzt. Seine Tüchtigkeit brachte ihm bald Beförderung; doch verband er jetzt mit seiner offiziellen Arbeit beständig eine philosophische Lehrtätigkeit unter Schülern, die sich immer zahlreicher zu ihm fanden, und veröffentlichte seine Ideen in Schriften. Ueber die einzelnen Stufen seines amtlichen Aufstiegs hin ihm zu folgen, ist hier unnötig. Er bewies überall große Energie und Menschenkenntnis, wodurch er auch drohender Situationen Herr wurde. So überwand er Räuberbanden und Aufstände, sicherte Straßen und Pässe, bildete seine Soldatentruppe tüchtig aus, und weil ein so sichtlicher Erfolg all seine Tätigkeit begleitete, übertrug der Kaiser ihm immer größere Autorität. Die schwierigste Aufgabe wartete seiner, als im Jahre 1519 in Fukien ein Prinz Tsch'ên Hao gegen den Kaiser eine Rebellion anzettelte. Durch schnelle Maßregeln und schlaue Täuschung des Aufständischen hinderte er die Ausbreitung der Unruhen nach Norden und schlug die Empörer entscheidend in der Nähe des Poyang-Sees. Der rebellische Prinz selbst wurde gefangen genommen und zur Aburteilung nach Peking geschickt. Das alles ging so schnell vor sich, daß die Gefahr beseitigt war, ehe man noch am Hofe ihre ganze Größe erkannt hatte. Allerlei Intriguen von Feinden in der Umgebung des Kaisers suchten dabei noch den tapferen und gewandten Krieger in Schwierigkeiten zu verstricken und um seine Anerkennung zu bringen; doch durchschaute und vereitelte er die Pläne der Gegner.

Der Kaiser erhob ihn danach zum Gouverneur der Provinz Kiangsi. Aber die Verfolgungen seiner Neider ließen natürlich nicht nach. Man suchte dem Kaiser einzureden, daß Wang auf Abfall und Umsturz des Thrones sinne, und dieser scheint in der Tat Argwohn gegen ihn gefaßt zu haben, ließ solche Gedanken aber schließlich fahren. Später verdächtigte man ihn (und gewiß mit besserem Grunde) ketzerischer Ansichten, d. h. der Abweichung von der Lehre des Tschu Hsi. Darin lag nach der Gesetzgebung ein Staatsvergehen. Aber zu einem Strafverfahren gegen ihn kam es doch nicht. Wang selbst freute sich nur über diese Angriffe, weil dadurch seine Lehren weiterhin bekannt wurden. Damit tröstete er auch einen seiner

Schüler, der wegen der Heterodoxie seines Lehrers durch das Examen fiel. Die Zahl seiner Anhänger wuchs, auch unter hohen Beamten zählte er jetzt manche Schüler. Des Kaisers Vertrauen bewies sich ihm in seinem 56. Lebensjahre dadurch, daß er zum „Vizekönig“ der Provinzen Kuangtung, Kuangsi, Hunan und Hupeh ernannt wurde. Seine Popularität war jetzt sehr groß; auf seinen Reisen drängte sich die Bevölkerung herbei, ihn zu sehen, und alte Leute stritten sich um die Ehre, seine Sänfte zu tragen. Der Familie des Wang war um seiner Verdienste willen die in China so seltene Auszeichnung zuteil geworden, daß seine Nachkommen für alle Zeiten nobilitiert wurden. (Gewöhnlich werden, wie bekannt, in China die großen Leistungen eines Mannes durch Ehrentitel, die seine Vorfahren erhalten, anerkannt.) So stand er auf der Höhe der Ehren und des Erfolges, als ihn Ende 1527 eine schwere Krankheit heimsuchte, die rasch sein Ende herbeiführte. Sein Charakter blieb sich gleich bis zuletzt. Zu einem seiner Schüler, der am letzten Tage bei ihm war, sagte er in klarer Erkenntnis seines Zustandes: „Ich gehe dahin.“ Dieser konnte seine Tränen nicht zurückhalten und fragte, ob der Meister noch ein letztes Wort für die Nachwelt habe. Wang sagte mit schon erlöschender Stimme: „Mein Geist ist völlig klar und hell. Was soll ich weiter sagen?“ Damit starb er.

Die Philosophie des Wang Yang ming steht mehr als gewöhnlich im Zusammenhange mit seiner Charakterrichtung. Auf diese fällt ein helles Licht durch einige Züge aus seinem Leben, die in seiner Biographie erzählt werden. Aus der Jugend hören wir, daß er eines Tages zu seinem Lehrer kam und ihn fragte: „Was ist im Leben die wichtigste Sache?“ Der Lehrer antwortete: „Zu studieren, so daß man ein *Tchin schi* wird.“ (*Tchin schi* war, wie erwähnt, der höchste Examensgrad.) Yang erwiderte: „Schwerlich. Zu studieren, so daß man ein Weiser wird, das ist die erste und wichtigste Aufgabe“⁵¹⁴. — Später hatte er, wie wir schon anführten, Unglück im Examen. Andere, die sein Schicksal teilten, zeigten sich dadurch sehr niedergeschlagen. Wang sagte: „Ihr schämt euch, daß Ihr Mißerfolg gehabt; ich schäme mich vielmehr, daß dergleichen auf mich einen Eindruck machen kann“⁵¹⁵. — Bei dem Tode seines Vaters erhielt er Kondolenzbesuche. Als einmal solch ein Besucher kam, mahnte ihn ein Diener, daß er beim Zusammentreffen seine Trauer um den Vater durch Weinen bezeugen möge. Wang erwiderte ihm: „Weinen kommt aus dem

Herzen. Wenn ich weine, weil ein Besuch kommt, und aufhöre, wenn er geht, so mache ich Staat mit meinen Gefühlen und handle trügerisch“⁵¹⁶. — Diese drei Anekdoten sind bezeichnend für den Grundzug seines Charakters, nämlich den Sinn für Echtheit und Wahrheit, die Abneigung gegen hohles Formwesen. Das Ideal des durchschnittlichen damaligen jungen Mannes war, Kenntnisse anzusammeln, um damit gleichsam die Examenskosten zu bestreiten und als ein staatlich etikettierter Gelehrter dazustehen, der das Recht auf hohe Stellungen besaß. Wang empfand schon sehr früh, daß Studieren einen ganz andern Zweck und Sinn hat: es soll den Menschen persönlich und geistig fördern, vielleicht bis dahin, daß er ein Weiser wird und den vollen geistigen Tiefblick gewinnt. Titel und Grade haben nichts damit zu tun. Es ist ein Mißbrauch, das Studium als Vorspann dafür zu benutzen. Es ist auch schimpflich, sich durch Mißerfolg des Examens niederdrücken zu lassen, als sei das eine Hauptsache. Und ebenso, wie er damit die Herabwürdigung echten Studierens zur Routine und zum Karrieremachen verurteilt, ebenso verurteilt er weiterhin den Mißbrauch wahrer Gefühle zur Schaustellung und Anstandsheuchelei: Weinen kommt aus dem Herzen; es muß einem wahren Gefühle entspringen und darf nicht künstlich hervorgerufen werden.

Wahrheit und Echtheit bildeten das Gepräge seines Wesens. Das löste ihn unwillkürlich von der damaligen offiziellen Philosophie des Tschu Hsi. Diese Philosophie war ein totes System geworden, dessen Einzelheiten man sich einprägte, um Examina zu bestehen. Der lebendige Trieb der Erforschung des Daseins stand nicht mehr dahinter. Grade daß man die Lehre des Tschu Hsi als die richtige Lehre staatlich approbiert und für die öffentliche Laufbahn vorgeschrieben hatte, grade das hatte den Lebensfunken darin ertötet. Mit äußerlicher Annahme eines innerlich Toten war aber Wang Yang ming nicht gedient. So machte er sich selbst mit voller Lebendigkeit ans Suchen, er philosophierte echt und wahr aus sich heraus, um „weise zu werden“. Und sicher ist es nicht ohne inneren Zusammenhang, daß der Mann, den ein inneres Streben und Bedürfnis auf die Bahnen des Denkens trieb, schließlich zu einer Philosophie kam, deren Zentrum das Wort Innerlichkeit war.

Als die Geburtsstunde seiner Philosophie sah Wang Yang ming jene Nachtstunde in seinem Verbannungsorte an, als er

auf einmal begriff, „daß seine eigene Natur hinreichend sei, um zu erkennen“⁵¹⁷. Damals ging ihm die Wahrheit auf, daß das Wesentliche bei jeder Art von Erkenntnis eine eigentümliche, in dem Menschen liegende Fähigkeit sei, durch deren Anwendung erst alles Wissen zustande komme. Auf diese innerliche Fähigkeit richtet er von nun an alle Aufmerksamkeit als auf die Quelle, von woher ihm Erleuchtung über Welt und Mensch kommen muß. Bis dahin hatte er, einem Worte des altkonfuzianischen Werkes T'ai hsiô (vgl. S. 104 ff.) folgend („Ausbreitung der Kenntnisse geschieht durch Untersuchung der Objekte“), seine philosophische Förderung dadurch zu bewirken gesucht, daß er durch Untersuchung äußerer Gegenstände ihre Gesetze, ihr Wesen zu ergründen suchte, ohne daß er recht wußte, wie er das machen sollte, und ohne daß er damit etwas erreichte. Es ist fast drollig, zu lesen, wie er und ein Freund miteinander sich vornahmen, mit aller Hartnäckigkeit einen Bambus, der vor dem Hause wuchs, auf seine Gesetze hin zu untersuchen, wie sie Tage vergeblich damit hinbrachten, schließlich von der geistigen Marterung krank wurden und mutlos meinten: wir sind keine Philosophennaturen, wir verstehen nicht, die Dinge zu untersuchen⁵¹⁸. Jetzt auf einmal, in der Nacht von Lung tsch'ang, dreht sich für ihn die Sache um: die Gesetze und ihr Verstehen sind nicht von etwas Aeüßerlichem, das da vor uns steht, abzulesen, sondern sie entquellen unserm eignen Innern, bilden sich dort und geben sich dort kund, das Wesen der Welt ist in unserm eigenen Innern zu belauschen. „M e i n e e i g e n e N a t u r i s t h i n r e i c h e n d.“ Das neue Prinzip der Welt-auffassung war damit gefunden; aber erst in langem Denken und Suchen wurde ihm dieses Prinzip zur ordnenden Macht seiner Gedanken. Er studierte die Klassiker Konfuzius und Menzius im Lichte seiner neuen Auffassung, und ihm schien, daß sie damit in Uebereinstimmung zu bringen seien. Eine andere Welt tat sich ihm auf.

Unser Philosoph sah in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Daseinserscheinungen ein Phänomen, das, obwohl in allerlei Formen und Betätigungen auftretend, im Grunde einheitlich, uns aber nur zugänglich ist vom Innern unsres Wesens, von unserm Geiste aus. Jenes eine Phänomen nennt er oft „Natur“. Von ihr bemerkt er einmal im Gespräche mit einem Schüler: „Es gibt n u r e i n e N a t u r und nichts weiter. Mit Beziehung auf Form und Wesen (die sie der Welt gibt) nennt man sie Himmel; angesehen als (persönlicher) Lenker und Herr

heißt sie Gott (Schang Ti); betrachtet als die bewirkende Macht nennt man sie Schicksal; als dem Menschen mitgeteilte Anlage nennt man sie Natur (*Hsing*, nämlich speziell die menschliche Natur); als den Körper beherrschend heißt sie Herz (Geist); als Aeüßerung der geistigen Regungen trägt sie unendlich viele Namen, je nachdem, wie sie sich äußert, z. B. Pietät als das Verhalten gegen die Eltern, treue Ergebenheit als Verhalten gegen den Fürsten; doch alles ist ein und dieselbe Natur. Es verhält sich damit gerade so wie mit dem Menschen, der ein Individuum ist, aber doch mit Bezug auf seinen Vater Sohn, mit Bezug auf seinen Sohn Vater heißt, und weiter noch anders in unendlicher Menge. Doch ist es immer derselbe Mensch. Darum muß man all sein Bemühen richten auf seine Natur. Wer die Bedeutung dieses Wortes voll versteht, der vermag auch die Menge der Aeüßerungen des Li zu begreifen⁵¹⁹. Alles demnach, was existiert und was geschieht, ist letztlich ein Einheitliches, Gleiches („Himmel und Erde sind dasselbe Gebilde wie ich, Geister und göttliche Wesen gehören mit mir in allumfassender Einheit zusammen“), jedoch gibt es sich seiner Form nach mannigfach verschieden. Den Zugang zu diesem Weltphänomen besitzen wir in unserm eignen Innern, das eben die Form ist, wie jenes Geheimnis in uns zur Erscheinung kommt. Hier ist das Fenster, aus dem wir in die Welt sehen, allein sehen können, sehen müssen. Darum lautete Wangs grundlegende frohe Erkenntnis: „Meine eigene Natur ist hinreichend!“, nämlich als Erkenntnismittel. Diese selbe Wahrheit drückt der Philosoph auch oft so aus: „Das Herz ist das Li, außer dem Herzen ist kein Li vorhanden.“ Herz bezeichnet hier, was wir Geist nennen würden. Li aber, uns besonders von Tschu Hsi her bekannt, ist das Gesetz der Welt in ihrer Gestaltung. Das Weltgesetz liegt in unserm eigenen Geiste. Mit andern Worten: was in der Erscheinung der Welt vor uns steht, ist bedingt durch die in unserm Geiste gegebene Anlage und durch sie uns zugänglich.

Hier streift nun Wang Yang ming den Standpunkt, den wir bei uns erkenntnistheoretischen Idealismus nennen, also die Lehre, daß die scheinbare Wirklichkeit der äußeren Welt nur eine Schöpfung des Geistes ist.

Auf einem Spaziergang mit einem Freunde wies dieser auf Blumen und Bäume in der Umgegend hin und warf dem Philosophen vor: „Du sagst, daß nichts weiter existiere als der Geist. Was haben aber jene Blumen und Bäume auf den Bergen,

die von selbst erblühen und welken, mit meinem Geiste zu tun?“ Wang erwiderte: „Sobald du aufhörst, diese Blumen anzusehen, verfliegt ihr Bild vor deinem Geiste. Sobald du sie anschaut, werden ihre Farben gleich hell. Daraus geht hervor, daß diese Blumen nicht unabhängig von deinem Geiste existieren“⁵²⁰.

Die Subjektivität der äußeren Eindrücke wird hiermit deutlich behauptet. Jedoch ist die Betrachtungsweise im ganzen eine andere als bei unsern erkenntnistheoretischen Idealisten. Hören wir folgende Darlegung: „Die Ohren, die Augen, der Mund, die Nase, die vier Extremitäten bilden den Körper; indes, wie könnte jemand sehen, hören, sprechen, sich bewegen ohne Geist? Andererseits könnte der Geist ebensowenig sehen, hören, sprechen und sich bewegen, wenn er nicht Ohren, Augen, Mund, Nase und die vier Extremitäten dazu gebrauchen könnte. Daraus geht hervor, daß Körper und Geist reziproke Größen sind. Hat man den Platz des Sichbefindens (das Räumliche) im Auge, so spricht man vom Körper. Hat man die lenkende Tätigkeit im Auge, so spricht man von Geist. Hat man die Bestrebungen des Geistes im Auge, so spricht man von Absichten. Hat man die Verständigkeit der Absichten im Auge, so spricht man von Einsicht. Hat man den Beziehungspunkt der Absichten im Auge, so spricht man von Dingen“⁵²¹. Nach diesen Worten sind Körperliches und Geistiges, Geist und Dinge gleichermaßen vorhanden. Wang nennt sogar jeden Gegenstand, auf den der Geist gerichtet ist, auch wenn es sich um etwas Abstraktes handelt, ein „Ding“. Er sagt: „Wenn der Gedanke sich darauf richtet, den Eltern zu dienen, so ist dies Dienen ein Ding; wenn er sich richtet auf die Regierung des Volkes, dann ist die Regierung ein Ding; wenn auf Studium, dann ist das Studium ein Ding; wenn auf das Führen eines Prozesses, dann ist das Prozessieren ein Ding; überall wo ein Gedanke auf etwas gerichtet ist, da ist ein Ding. Ist ein bestimmter Gedanke vorhanden, dann ist ein bestimmtes Ding vorhanden; ist der Gedanke nicht da, so ist auch kein Ding da. Geht dann also das Ding nicht aus dem Denken hervor?“⁵²². Hier wird offenbar der weitere Begriff „Objekt“ mit dem engeren Begriff „Ding“ (= Sinneswahrnehmung) zusammengeworfen. Jedoch auch hier richtet sich der Geist auf etwas, und dies Etwas ist (zusammen mit dem Geiste) da.

Der Geist aber ist die ins Leben rufende Macht. Er ist unser Zugang zum Seienden, der Schöpfer der Welt, so wie sie für

uns da ist. Wang Yang ming empfand, daß im Geiste des Menschen etwas unendlich Geheimnisvolles, die Urkraft des Lebens lag. Diesem Geheimnis wandte er sein eifrigstes Nachdenken zu.

Er nennt diese in uns wirkende Urkraft *Liang tschī*, wörtlich „die echte oder gute Erkenntnis“. Man übersetzt den Ausdruck wohl mit „intuitive Kraft“, „Intuition“. Es ist ein mehr zu empfindendes als zu definierendes innerstes Licht. Man darf es nicht gleichsetzen mit den Funktionen des Geistes, die in den einzelnen Beziehungen des Lebens hervortreten und deren Wang mit früheren Philosophen drei unterscheidet, nämlich Wissen, Fühlen und Wollen. Ueber ihnen und vor ihnen existiert in uns ein Größeres, die „klare Wahrnehmung, die dem reinen (leeren) geistigen Prinzip in uns eigen ist“, und die in den Funktionen des Wissens, Fühlens, Wollens zum Ausdruck kommt. Mit jener charakteristisch chinesischen einseitigen Wendung zum Ethischen hin faßt nun Wang Yang ming dies Erkenntnisprinzip in uns vor allem als das sittliche Unterscheidungsvermögen. Er knüpft dabei speziell an Menzies an, der das „Wissen“ als das Bewußtsein von Recht und Unrecht definiert, und die Bedeutung des *Liang tschī* für das menschliche Geistesleben wird so in der Hauptsache die unseres „Gewissens“. Wie bei diesem die vorausgehende Weisung und das nachfolgende Urteil unterschieden werden, so macht Wang bei seinem inneren Licht denselben Unterschied. Doch liegt ein Unterschied gegen unsern Gewissensbegriff darin, daß Wang sein *Liang tschī* zu einer Art metaphysischer Zusammenfassung alles Idealen macht, zu einer kosmischen Größe, in der alle geistige Vollkommenheit sich vereinigt. Bezeichnend für diese Einschätzung ist die Tatsache, daß unser Philosoph den berühmten Lobpreis auf Konfuzius, mit dem das klassische Werk *Tschung yung* schließt (vgl. oben S. 106), wörtlich auf sein *Liang tschī* überträgt: „Dasselbe ist von scharfer Wahrnehmung, klar erkennend, weitblickend und von umfassender Kenntnis, großmütig, edel, gütig, freundlich, rührig, energisch, stark, ausdauernd, voll Gleichgewicht, würdevoll, die rechte Mitte bewahrend, tadellos, Ehrerbietung einflößend, feingebildet, voll Urteilskraft, in sich geschlossen, nachforschend, allumfassend und ausgedehnt, tief und tätig wie ein Quell, zu seiner Zeit seine Tugenden ans Licht treten lassend“⁵²³. Alles Große und Gute im Menschen wurzelt letzten Endes hier, wobei die Grenzen des rein sittlichen Gebiets weit überschritten werden.

Für den Menschen besteht keine höhere Aufgabe, als diesen inneren Wegweiser zur vollen Stärke und Herrschaft zu entwickeln. Denn hier liegt die Wurzel, aus der des Menschen rechtes Wesen hervowächst, wie des Baumes Zweige und Blätter aus einer gesunden, gut gepflegten Wurzel hervorgehen. Dem stehen freilich mancherlei und schwere Hindernisse im Wege. Denn zunächst liegt jenes innere Licht bei den meisten wie unter einer verdeckenden Kruste, die es verdunkelt und seine Wirkung hindert. Das ist die natürliche Selbstsucht des Menschen mit ihren verkehrten Trieben und Leidenschaften. Wir stoßen hier auf das Problem des Bösen. Wang Yang ming hat eigenartige Gedanken darüber geäußert. Der Unterschied zwischen Gut und Böse war ihm kein radikaler und prinzipieller, sondern ein relativer, der durch die verfolgten Zwecke bestimmt wurde. Er hatte darüber einmal eine Unterhaltung mit einem Schüler, der beschäftigt war, Unkraut zwischen Blumen auszujäten und sich über die Schwierigkeit beklagte, das Unkraut zu beseitigen. Wang, an den Vorgang als ein Bild anknüpfend, bemerkt, es sei keine richtige Auffassung, daß man das Gute pflegen und das Böse ausrotten müsse. Gut und böse seien Urteile, die sich vom Menschen aus bestimmten und leicht falsch verstanden würden. Es sei damit wie mit dem Unterschiede von Blumen und Unkraut. Wenn jemand beabsichtige, Blumen zu ziehen, so betrachte er die Blumen als etwas Gutes und das Unkraut als etwas Böses. Wenn aber die Absicht auf eine gewisse Art von Unkraut gerichtet sei, dann sehe man dessen Wachstum als etwas Gutes an. Verwundert fragt der Schüler, ob denn im Grunde kein Unterschied von Gut und Böse bestehe? Yang ming antwortete: „In jenem Ruhezustand, wo allein die höchste Bestimmung herrscht, ist kein Unterschied von Gut und Böse; in dem Zustand aber, wo die Leidenschaften erregt sind, da sind auch Gut und Böse vorhanden. Wo keine Erregung der Leidenschaften existiert, da ist weder Gut noch Böse, und das wird das höchste Gut genannt“⁵²⁴.

Hier wird von einem Ruhezustande des Geistes im Gegensatze zur Erregtheit durch Leidenschaften gesprochen. Es ist das, was der Philosoph sonst oft unsere ursprüngliche Natur nennt oder die natürliche Bestimmung. Dies ist ein im Menschen angelegter Zustand, den wir zur vollen Entwicklung kommen lassen müssen. Ihm entgegen wirken selbstische Zwecke und Leidenschaften, sie stören den „Geist“. Vorliebe

und Abneigung darf in uns nicht bestimmend sein. Yang ming gibt zu, daß man Vorliebe und Abneigung nicht völlig aus sich verbannen kann, „denn ein Mensch, dem sie völlig abgingen, wäre des Bewußtseins bar“. Aber unser Tun darf nicht dadurch bestimmt werden. „Zu sagen, daß man nicht nach Maßgabe von Vorliebe und Abneigung handelt, bedeutet einfach, daß man bei allem, was Vorliebe oder Abneigung weckt, der Weisung des ‚natürlichen Gesetzes‘ folgt, dagegen nichts unter dem Impulse einer selbstischen Absicht tut. Dann ist es, als hätte man weder Vorliebe noch Abneigung.“

Obgleich deutlich ist, daß Wang Yang ming die Selbstsucht dem „natürlichen Gesetze“ gegenüberstellt, so erhellt daraus doch noch nicht genügend, was er unter letzterem eigentlich befaßt. Der Schüler erwähnt z. B. die Liebe des Schönen und die Abneigung gegen üble Gerüche und meint, das darin doch die Selbstsucht sich äußere. Aber Yang ming leugnet das und nennt das Streben nach Schönheit und Wohlgeruch ein „reines Streben“, das dem natürlichen Gesetze gemäß sei. Wo aber die Grenzlinie zu ziehen sei, tritt nicht ans Licht.

Dagegen begreift sich, daß der Meister Äußerungen wie die folgende tun konnte: „Die Natur ist das höchste Gut. Natur hat in ihrer ursprünglichen Eigenart nichts Böses an sich, und darum heißt sie das höchste Gut. Im höchsten Gut zu beruhen, schließt die Rückkehr zu seiner natürlichen Eigenart in sich.“

Dies Suchen nach seiner natürlichen Eigenart, nach seinem wahren „Geist“, und das Abtun der selbstischen Triebe und Zwecke muß vorsichtig, langsam und ausdauernd betrieben werden. Die ungemeine Schwierigkeit der Arbeit verhehlt Yang ming weder sich selbst noch seinen Schülern. Und hierbei kommt er auf ein Thema, das er so häufig und nachdrücklich hervorhebt, daß man es immer zu den Leitmotiven seiner Philosophie gerechnet hat. Es ist der Satz, daß Denken und Handeln eins sein muß, daß Denken, soll es Wert haben, notwendig gepaart gehen muß mit Handeln, daß es im Handeln erst vollkommen wird, daß aber ohne Handeln kein rechtes Denken ist. Die nur theoretische Ergründung der Welt- und Lebensprobleme ist nichts. Jede noch so geringe Erkenntnis muß in Handeln übergeführt werden, und erst damit bedeutet die Erkenntnis wirklich etwas.

Man sieht an dieser Stelle deutlich, wie stark die Philosophie dieses Denkers einseitig ethisch geartet ist. Zugleich wirkt

hierin wohl auch das Naturell des Mannes nach, der als ein tatkräftiger Gestalter mitten durchs Leben gegangen ist und die Dinge und Menschen kräftig beeinflußt hat. Kein abseits stehender Forscher, kein Gelehrter im engeren Sinne, sondern der Krieger, der Beamte, der Regent bricht hier durch. „Nichts wird erkannt ohne Handeln. Erkennen ohne Handeln ist eben noch kein Erkennen.“ Die beiden gehören auch nach dem „natürlichen Gesetze“ zusammen. Wenn man etwa einem schönen Gegenstande gegenübersteht, so ist das Wahrnehmen der Schönheit ein Erkennen, aber unwillkürlich und untrennbar verbindet sich damit das Lieben des Schönen, und das ist ein „Handeln“. Oder wenn man es mit einem unangenehmen Geruche zu tun hat, so nimmt man ihn durch das Geruchsorgan wahr, aber unmittelbar damit verbunden ist die Abneigung dagegen, also das Handeln. Diese Beispiele benutzt Wang, um nachzuweisen, daß in unsrer ursprünglichen Natur Erkennen und Handeln so eng verknüpft sind, daß dabei von einem Vorher oder Nachher nicht die Rede sein kann. Oft aber drängt sich in unsrer empirischen Natur die Selbstsucht, die Begierde, das Böse zwischen Erkennen und Handeln, unterbricht den Zusammenhang und macht damit auch das Erkennen unvollkommen, wertlos. Demgegenüber gilt es, sich immer wieder darauf zu besinnen, daß Erkennen und Handeln eins sind. „Erkennen ist der Anfang des Handelns, Handeln ist der Abschluß des Erkennens. Gelöst von Erkennen gibt es kein Handeln, gelöst vom Handeln gibt es kein Erkennen.“ Es gehört als ein wesentliches Stück mit zur Herausarbeitung unserer ursprünglichen Natur, daß man das Handeln mit dem Erkennen überall aufs engste zusammenschließt⁵²⁵.

Vor allem kommt es hierauf an, wenn man die „ursprüngliche Natur“, das Li, die tiefste Bestimmung des Menschen, ergründen will. Darüber zu grübeln und Gedankenfäden zu spinnen, bedeutet nichts und fördert niemanden. „Falls man sich dabei nicht praktisch bemüht, sich selbst zu überwinden (und so die verdunkelnde Kruste der eigenen Begierden zu entfernen), wird man es in Ewigkeit nicht weiter bringen als zu leerem Gerede, dagegen von dem Li und von den Begierden nie etwas entdecken. Es ist damit wie mit einem Manne, der einen Weg verfolgt. Wenn er eine Strecke davon zurückgelegt hat, dann kennt er die Strecke. Trifft er dann auf einen Kreuzweg und ist zweifelhaft, wohin er sich wenden soll, so erkundigt er sich. Hat er sich aber erkundigt, so geht er weiter,

und so erreicht er allmählich sein Ziel.“ Wang fällt darauf über seine Zeitgenossen ein sehr strenges Urteil, wie sie, anstatt Schritt vor Schritt in handelnder Erkenntnis vorwärts zu streben, sich in leerer Diskussion ergehen und von letzten Zielen reden, die sie doch praktisch noch längst nicht erreicht haben.

Wohlthuend berührt die ruhige Unparteilichkeit und die Weite des Blicks, womit Wang Yang ming abweichende Standpunkte anderer Philosophen beurteilt. Er meinte sich selbst völlig an die altchinesische Lehre der Klassiker anschließen zu können, bei denen er auch für seine neuen Bahnen Anknüpfungspunkte genug entdeckte, um nur als ihr Fortbildner, nicht als ein Neuerer aufzutreten. Von den Meistern der letzten Jahrhunderte beschäftigten ihn besonders Tschu Hsi und Lu Hsiang schan. Daß er mehr an die Seite des Letzteren als des Ersteren gehörte, fühlte er deutlich. Von Lu urteilt er: „Die Gelehrsamkeit des Lu Hsiang schan ist einfach, bestimmt und umsichtig. Nächst Menzjus ist er der Erste. (Daß Konfuzius über beiden steht, ist selbstverständlich.) Obschon er in dem Erweise von Gelehrsamkeit, Untersuchung, Ueberdenken, Umsichtigkeit und weitausgedehnten Kenntnissen sowie in seiner Forschung nicht immer der Gefahr entgeht, sich der Tradition anzupassen, so wird er doch in dem klaren Verständnis des Grundlegenden von andern Philosophen nicht erreicht. Meistens kann man sich auf seine Gelehrsamkeit durchaus verlassen“⁵²⁶. Er schrieb ein Vorwort zu den Werken des Lu und hat sich auch als Beamter um die Nachkommen des Philosophen hilfreich bekümmert. Von Tschu Hsi fühlte er sich in mancher Hinsicht mehr geschieden. Doch suchte er in den Erörterungen, welche der Vergleich seiner Gedanken mit denen des großen Sung-Meisters bei Jüngern und Freunden oft hervorrief, immer volle Sachlichkeit zu wahren und jede persönliche Erhitzung zurückzuweisen. Wieder und wieder rief er in Erinnerung, daß man die Wahrheit suchen, nicht aber Standpunkte vergleichen solle. Auch betont er, daß es wichtiger sei, die eigenen Irrtümer aufzuspüren, als die früherer Lehrer auseinander zu setzen. Mit großer Offenheit, ja Rücksichtslosigkeit, spricht er dabei zu den Freunden. Freilich fühlt er auch, daß solche Diskussionen nicht viel Zweck haben. Denn das Uebergewicht der Lehre des Tschu Hsi war damals schon zu groß und allgemein. „Die Gelehrten des Reiches“, sagt er einmal, „haben seit langem entschieden, daß Tschu im Rechte ist und Lu im Unrecht, und daher ist es schwierig,

einen Umschwung zu Wege zu bringen“⁵²⁷. Aber obwohl diese Parteinahme der Menge auch ihn selbst schädigend traf, ließ er sich dadurch nicht im geringsten zur Erbitterung reizen und vom Wege strenger Sachlichkeit abdrängen.

Mit derselben Unparteilichkeit und Weitherzigkeit stand er auch dem Buddhismus und Taoismus gegenüber. Beide kannte er durchaus, dem Buddhismus insbesondere hatte er viel Aufmerksamkeit gewidmet (vgl. S. 358 f.), ohne daß er davon befriedigt wurde. Seit er die Gedankentiefe des Konfuzianismus entdeckt hatte, bedauerte er, „seine Energie dreißig Jahre lang an den Buddhismus vergeudet zu haben“, und warnte junge Leute auch wohl vor solchem Irrwege. In der Hauptsache ist es die Weltabgewandtheit des Buddhismus und seine Gleichgültigkeit gegen die Aufgaben des Gemeinschaftslebens, die ihm Wang entfremdeten. Er fand darin einen selbstischen Charakter. Dennoch aber ist er nirgends überscharf und unduldsam, wo er von Buddhismus oder Taoismus redet. Sie mit dem Konfuzianismus vereinigen will er nicht, denn letzterer ist sich selbst genug. Doch stellt er sich das Verhältnis so vor: „Da ist ein Haus mit drei Zimmern nebeneinander. Wenn ein Konfuzianer einen Buddhisten kommen sieht, gibt er ihm das Zimmer zur Linken, wenn er einen Taoisten kommen sieht, gibt er ihm das Zimmer zur Rechten, während er selbst den mittleren Raum einnimmt. Alle (drei) beschäftigen sich unter Verwerfung der übrigen Dinge mit dem Einen.“⁵²⁸ Ein andres Mal, als er auf einer Schiffahrt mit einem Schüler zusammentraf, der sich dem Buddhismus zugewandt hatte, äußerte er, den Buddhismus ruhig neben den Konfuzianismus stellend: „Ist die grundlegende Wahrheit an einen besonderen Platz gebunden? Es ist damit wie mit dem Licht dieser Kerze. Ihr Licht ist überall und nicht nur an die Kerze gebunden.“ Er wies in das Innere des Schiffes und sagte: „Hier ist Licht. Da ist Licht.“ Hindeutend auf die Wasserfläche um das Schiff hin sagte er: „Auch da ist Licht.“⁵²⁹ Jeder also, der ernstlich strebt, kommt nach Wang Yang ming bis zu einem gewissen Grade der Wahrheit nahe und darf auf unsere Achtung Anspruch machen.

Wang Yang ming ist der letzte einflußreiche Denker gewesen, den China hervorgebracht hat. Zwar lassen sich wohl noch eine Anzahl Namen von Männern zweiten Ranges aus

der späteren Zeit nennen; so Lo Tch'in schun (oder Lo Tschêng an), ein Zeitgenosse des Wang Yang ming, ein scharfer Bekämpfer des Buddhismus zugunsten des Konfuzianismus; ferner Liu Tsung tshou (oder Liu Nien t'ai), 1578—1645, der die Konfuzianische Pflichtenlehre ausführlich behandelte; er brachte sich in den Greueln nach dem Sturz der Ming-Dynastie durch Hunger selbst zu Tode. Aus der Mandschu-Dynastie seien erwähnt: Lu Lung tch'i, 1630—1693, der das Beamtenwesen theoretisch und praktisch zu reformieren unternahm; Lu Schi i, ein Pädagoge aus dem Anfang der Mandschu-Dynastie, anfänglich dem Buddhismus zugeneigt, dann strenger Konfuzianer; Wei I tchieh, 1616—1686, der über die Aufgaben der Regierung schrieb und neue Ausgaben wertvoller älterer Kommentare veranstaltete; Huang Tsung hsi, 1609—1695, ein sehr fruchtbarer Schriftsteller auf philosophischen und anderen Gebieten; Wan Szi t'ung, 1642—1702, ein Schüler des vorigen; Sun Tch'i fêng (oder Sun Hsia fêng), 1583—1675, einer der angesehensten modernen Bearbeiter der Konfuzianischen Ethik; Tschu I tsun, 1629—1709, berühmt als Archäologe und Ausleger der Klassiker; Yen Jo tchü, 1636—1704, ein scharfer Kritiker, besonders der Sung-Philosophen; Mao Tch'i ling, 1623—1707, gleichfalls bekannt durch seine an Tschu Hsi geübte Kritik⁵³⁰. Aber alle Genannten (und noch andere neben ihnen) mangeln des besonderen großen Gepräges und des weithin wirkenden Einflusses. Vielmehr sind sie nur Repräsentanten von Richtungen, die aus der Vergangenheit stammen, oder ausschließlich kritisch geartet. Man kann in der Zeit von Wang Yang ming bis zur Gegenwart fünf Gruppen von Denkern unterscheiden: 1. Die Weiterbildung der Lehre des Yang ming; 2. die Gruppe der „Tsch'êng- und Tschu-Schule“, d. h. des Sung-Konfuzianismus; 3. die Gruppe der „Lu- und Wang-Schule“, d. h. der Lehren des Lu Hsiang schan und Wang Yang ming; 4. Versuche der Verschmelzung von Tschu Hsi und Wang Yang ming; 5. kritische Denker. Die Vorherrschaft unter ihnen allen hatten im ganzen die Anhänger des Neukonfuzianismus. Dieser war zu Wang Yang mings Zeit in China durch die Unterstützung des Staates bereits zu fest begründet, als daß Wangs Lehre ihn noch hätte erschüttern können (vgl. S. 370). Aber es war nicht nur die offizielle Anerkennung, die das bewirkte. Das System des Tschu Hsi mit seiner geschlosseneren formellen Ausgestaltung, mit seiner gründlichen Buchgelehrsamkeit, mit seiner spekulativen Wiederaufnahme der uralten chine-

sischen Naturphilosophie des Yang und Yin appellierte stärker an den chinesischen Geist und gewann seine Sympathien leichter als die Gedanken des Wang Yang ming, die eine innerlich selbständige Tätigkeit, ein selbsterworbenes Urteil verlangten und weniger feste Resultate mitteilten, als auf einen Weg mit unendlicher Perspektive hinwiesen. Es ist sicher kein Zufall, daß diese sozusagen beunruhigende und immer wieder das Suchen und Forschen und die eigene Tatkraft aufrufende Denkweise ihren stärkeren Widerhall zuerst in Japan gefunden hat. Dessen Volksseele entsprach solchen Impulsen von Natur besser. Als daher im 17. Jahrhundert Nakae Tōjiu und Kumazawa Banzan sich zu Herolden der Lehre des Wang Yang ming (in Japan Oyōmei genannt) aufwarfen, fanden sie in dem Inselreiche großen Anklang, und obwohl auch dort der Kampf mit dem staatlich angenommenen Neukonfuzianismus nicht ausblieb, zog Wangs Philosophie doch immer weitere Kreise. In neuester Zeit erst hat das dann auf China wiederum zurückgewirkt, wozu gewiß die brausende Unruhe der modernen Umwälzungen, die aus Schlaf und Träumerei zur Anspannung aller Kräfte weckte, ihr Teil beigetragen hat. Die alten Grundlagen erzitterten und mit ihnen das Konfuzianische Lehrsystem; Bewegung, rastlose Tätigkeit auch am eignen Innern, rastloses Suchen nach neuen Zielen und Ringen um neue Ideale erwachte in vielen Menschen der letzten Generationen, und dem entsprach der Grundton von Wangs Lehre besser. So ist die Neuzeit in China ihm wieder näher gerückt, und manche möchten in ihm wohl den Philosophen des Tages sehen. Vielleicht, daß er in der Tat Leben der Zukunft für China in sich birgt, vielleicht, daß demnächst einmal ein heute noch ungeborner Philosoph, auf seinen Schultern stehend, eine neue Flagge zu entfalten vermag.

TRANSKRIPTION

Die Umschreibung der chinesischen Wörter sucht die chinesische Aussprache (im sog. Mandarin-Dialekt) möglichst mit deutschen Buchstaben auszudrücken. Doch müssen einige Bemerkungen hinzugefügt werden.

1. Die Aspiration der Konsonanten (*t'a*, *k'ung*) ist bei der Aussprache recht hörbar zu machen, so daß also *ta* und *t'a* sich wohl unterscheiden.

2. Das *h* ist rauher zu sprechen als unser *h*, beinahe wie gutturales *ch*.

3. Das *hs* ist ein spitzer, zwischen den Vorderzähnen gebildeter *s*-Laut.

4. Der Laut *j* (z. B. *jên*) schwebt zwischen unserm *j* und *r*.

5. Zwei oder mehr Vokale hintereinander sind getrennt zu sprechen, also *ie* = *i-e*, *ou* = *o-u*.

6. Der Vokal *ĩ* bezeichnet einen kurzen dumpfen Vokalanstoß, wie etwa unser *e* in „Glaube“.

7. Der Vokal *ê* ist ein langes dunkles *e*, nach *ö* hinüberklingend.

8. Die häufige Silbe *tse* ist mit kurzem, wegfallendem *e* zu sprechen.

9. Das Wort *örh*, ein schwer zu umschreibender Laut, wird mit einem Konsonantenauslaut gesprochen, der einem gutturalen *r* nahekommt.

10. In einigen bekannten Namen wie in den Bezeichnungen der chinesischen Provinzen sind die auf den meisten Karten gebrauchten englischen Transskriptionen (Chekiang, Szechuan) beibehalten.

Mit Beziehung auf die in Band 1 dieser Sammlung (F. Graebner, Das Weltbild der Primitiven) S. 75 Anm. geäußerte Absicht, die *W a d e s c h e* Transskription zu benutzen, sei hier bemerkt, daß diese Absicht vom Verfasser des vorliegenden Bandes nach reiflicher Ueberlegung aufgegeben wurde, da das System von *W a d e* wissenschaftlich nicht mehr voll entspricht und deutschen Lesern nicht geläufig ist.

Die indischen Wörter sind, wie in Band 2 dieser Sammlung (O. Strauß, Indische Philosophie), nach dem herrschenden wissenschaftlichen System der Umschreibung wiedergegeben. Dabei gilt folgendes:

1. Die Vokale klingen wie im Deutschen. Lang und kurz ist wohl zu unterscheiden. Immer lang sind *e* und *o*. Das *ṛ* ist vokalisches und klingt wie *ri*.

2. Konsonanten: *c* wie im ital. *cinque*; *j* wie im engl. *jungle*; *jñ* wie *dñi*; *y* wie im engl. *yes*; *v* wie im engl. *very*; *ś* und *ṣ* wie unser *sch*. Die aspirierten Konsonanten (*kh*, *ch* usw.) lassen den Hauch deutlich hören (wie im Chinesischen, oben Nr. 1).

3. Für die Betonung gilt: ist die vorletzte Silbe lang (sei es durch langen Vokal oder durch mehrere folgende Konsonanten), so erhält sie den Ton; falls kurz, so hat die drittletzte den Ton.

BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER

(Auswahl der wichtigsten in europäischen Sprachen erschienenen Literatur.)

Zusammenfassende Darstellungen

1. Suzuki, D. T., A brief history of early Chinese philosophy, London, 1914.
2. Wiegner, L., S. J., Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours, Hokienfou, 1917.
3. Hu Shih (Suh Hu), The development of the logical method in ancient China, London, 1922.
4. Forke, A., The world-conception of the Chinese, their astronomical, cosmological, and physico-philosophical speculations, London, 1925 (Probsthain's Oriental series vol. XIV).
5. Forke, A., Die mittlere und neuere Zeit der chinesischen Philosophie. („Das Licht des Ostens“, Stuttgart, 1922, S. 351—390.)
6. Zenker, E. V., Geschichte der chinesischen Philosophie. I. Band: Das klassische Zeitalter bis zur Han-Dynastie, Reichenberg, 1926.
7. Hackmann, H., Der Charakter der chinesischen Philosophie, Berlin 1917 (Sonderdruck aus „Der neue Orient“, Bd. I, Heft 7 und 8).

Einleitung

8. Edkins, J., Introduction to the study of the chinese characters, London, 1876.
9. Chalmers, J., An account of the structure of chinese characters, London, 1882.

Die Grundlagen des Denkens

Uebersetzungen:

10. The Chinese Classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena and copious indexes, by J. Legge, Oxford (2. Ausgabe), 1893—95; (1.^o Ausg.) 1872—85. Sieben Bände; darunter vol. III: The Shoo-king; vol. IV: The She-king.
11. The sacred books of China; the texts of Confucianism, transl. by J. Legge. Part. II: Yi-king. Oxford, 1882 (SBE. vol. XVI).
12. —, Part. III und IV: the Li Ki. Oxford, 1885 (SBE vol. XXVII und XXVIII).
13. I Ging, Das Buch der Wandlungen. Aus dem Chinesischen verdeutsch und erläutert von Rich. Wilhelm, Jena 1924, 2 Bde.

Darstellungen:

14. Groot, J. J. M. de, Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas, Berlin, 1918.

15. Frank e, O. Religion der Chinesen. In: „Lehrbuch der Religionsgeschichte“, hrsg. von Bertholet und Lehmann, Tübingen, 1925 (Vierte Aufl.).

Lao tse und das Tao t ê t ching

16. St. Julien, Le livre de la voie et de la vertu, Paris, 1842.

17. Strauß, V. v., Lao-tses Tao Tê King, Leipzig, 1870.

18. Legge, J., The sacred books of China, I, Oxford, 1891 (SBE. vol. XXXIX).

19. Rosny, L. de, Le Taoïsme, Paris, 1892.

20. Carus, P., Lao-tzes Tao-teh-king, Chinese-English, Chicago, 1898.

21. Grill, J., Lao-tzes Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut (Tao-tê-king), Tübingen, 1910.

22. Wilhelm, R., Lao tse, Tao te king, Das Buch des Alten vom Sinn und Leben, Jena, 1911.

Konfuzius

23. Legge, J., The Chinese Classics (vgl. Nr. 10), Vol. I: Confucian analects, the great learning, and the doctrine of the Mean, Oxford, 1893.

24. Wilhelm, R., Kung fu tse, Gespräche (Lun yü). Aus dem Chines. verdeutscht und erläutert, Jena, 1910.

25. Faber, E., A systematical digest of the doctrines of Confucius, Shanghai, 1902.

26. Grube, W., Geschichte der chinesischen Literatur (zweites Kapitel), Leipzig, 1902.

Yen Ying

27. Forke, A., Yen Ying, Staatsmann und Philosoph und das Yen tze Tsch'un-tch'iu, London, 1921 (Zeitschr. „Asia“, Festschrift für Fr. Hirth).

M ê T i

28. Legge, J., The Chinese Classics, vol. II: The works of Mencius, Oxford, 1895; S. 100—122.

29. Faber, E., Die Grundgedanken des alten chinesischen Sozialismus oder die Lehre des Philosophen Micius, Elberfeld, 1877.

30. David, A., Socialisme Chinois. Le philosophe Meh-ti et l'idée de solidarité, London, 1907.

31. Forke, A., M ê T i, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke, Berlin, 1922.

Yang Tschu

32. Forke, A., Yang Chus Garden of pleasure translated (With introduction by Hugh Crammer-Byng) London, 1912 (Wisdom of the East Series).

33. David, A., Les théories individualistes dans la philosophie Chinoise. Yang Tschou. Paris, 1909.

34. Wilhelm, R., Liä ds i, Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. Die Lehren der Philosophen Liä Yü kou und Yang Dschu. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert, Jena, 1911.

Lie h t s e

35. Faber, E., Der Naturalismus bei den alten Chinesen, Elberfeld, 1877.
36. Giles, L., Taoist teachings from the book of Lieh tzu, London, 1912 (Wisdom of the East Series).
37. Wiegner, L., Taoisme II: Les pères du système taoïste, Hokienfou, 1912, S. 65—199.
38. Wilhelm, R., 34.

T s c h u a n g t s e

39. Giles, A., H. Chuang tzu, mystic, moralist, and social reformer, London, 1889.
40. Giles, L., Musings of a Chinese Mystic, London, 1906 (Wisdom of the East Series).
41. Wiegner, L., Taoisme, II: Hokienfou, 1912; S. 201—509.
42. Wilhelm, R., Dschuang dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, Jena, 1912.

K u a n t s e

43. Gabelentz G. von der, Vorbereitendes zur Kritik des Kuantzi, Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss., 1892, X, 5.
44. Wiegner, L., 2, S. 253—255.

Y i n W è n t s e, H u i t s e u n d a n d e r e

45. Forke, A., The Chinese Sophists (ChBRAS. 1902 S. 1—100.)
- 45a. Masson-Oursel, G., Yin Wen tzeu (T'oung Pao II vol. 15, S. 557—662).

M e n z i u s

46. Legge, J., 28.
47. Faber, E., The mind of Mencius^a, Tokyo, 1897.
48. Mootz, H., Die chinesische Weltanschauung, dargestellt auf Grund der ethischen Staatslehre des Philosophen Mong dse, Straßburg, 1912.
49. Wilhelm, R., Mong dsi (Mong ko), Jena, 1916.

H s ü n t s e

50. Legge, J., 28, S. 79—88.
51. Edkins, J., ChBRAS XXXIII, 1899/1900, S. 46—55.
52. Suzuki, T., 1, S. 101—111.
53. Forke, A., „Licht des Ostens“, Stuttgart, 1922, S. 364 ff.
54. Duyvendak, J. J. L., T'oung Pao, 1925, S. 221—254.
55. Hu Shih, 3, S. 149 ff.

A n d e r e K o n f u z i a n e r

56. Franke, O., Studien zur Geschichte des Konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion, Hamburg, 1920 (zweiter Teil.)
57. Forke, A., 53, S. 366—368.

Ausgänge des Taoismus

58. Forke, A., 53.
59. Wieger, L., 2.
60. Groot, J. J. M. de, On the origin of the Taoist church, Transactions of the 3d internat. Congress for the History of Religions, Oxford 1908, S. 138 ff.
61. Hackmann, H., Die Mönchsregeln des Klostertaoismus, in der Festschrift für Fr. Hirth, Berlin, 1920, S. 142 ff.

Wang Tsch'ung

62. Forke, A., Lun-Hêng. Part. I: Philosophical Essays of Wang Ch'ung. Transl. from the Chinese and annotated, London, 1907. Part. II: Miscellaneous essays of Wang Ch'ung, Berlin, 1911.

Das Mahāyāna und die Einführung des Buddhismus in China

Zur Einführung in den Buddhismus überhaupt:

63. Oldenberg, H., Buddha, Stuttgart und Berlin, 1921.
64. Beckh, H., Buddhismus (Samml. Göschen Nr. 174 und 770).
65. Hackmann, H., Der Buddhismus (Religionsgesch. Volksbücher III, Heft 4, 5, 7).
66. Strauß, O., Indische Philosophie (Band 2 dieser Sammlung) Kap. 5 und 9. Das Mahāyāna.
67. Suzuki, T., Outlines of Mahāyāna Buddhism, London, 1907.
68. Wassiljew, W., Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur. Erster Teil. Aus dem Russischen übersetzt, St. Petersburg, 1860.

Einführung des Buddhismus in China:

69. Maspero, H., Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming, BEFEO X, S. 95—130.
70. Franke, O., Zur Frage der Einführung des Buddhismus in China, MOSB. XIII, 1910, S. 295—305.

Ueber die Schriften des chinesisch-buddhistischen Kanons:

71. Bunyiu Nanjio, A catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripiṭaka, Oxford, 1883.

Die ersten zwei Jahrhunderte

72. Hackmann, H., Die Textgestalt des Sūtra der 42 Abschnitte (AO. V S. 197—327).

Vom Ende des 3. Jahrhunderts bis zu Bodhidharma

73. Bunyiu Nanjio, 71, Appendix II.
74. Hackmann, H., Die Schulen des chinesischen Buddhismus, MOSB 1911, S. 232—266.
75. Walleser, M., Prajñā Paramitā, die Vollkommenheit der Erkenntnis. Nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen, Leipzig, 1914.

76. —, Die mittlere Lehre des Nāgārjuna, nach der chinesischen Version übertragen, Heidelberg, 1912.

Weitere Schulbildungen bis zum 8. Jahrhundert

77. Groot, J. J. M. de, Sectarianism and religious persecution in China, 2 vol., Amsterdam, 1903.

78. Hackmann, H., 74.

Wirkung in die Breite; Polemik

79. Hackmann, H., Laienbuddhismus in China. Das Lung shu Ching t'u wên des Wang Jih hsiu übers., Gotha und Stuttgart, 1924.

80. Haas, H., Tsung mi, ARW XII (1909) S. 491—532.

Der Sung-Konfuzianismus: die Vorläufer

81. Gabelentz, G. v. d., Thai-kih-thu, des Tscheu-tsî Tafel des Urprinzipes, mit Tschu-his Commentare, Dresden, 1876.

82. Grube, W., T'üing-sü des Ceü-tsî, mit Cü-his Commentare, Teil I, Kap. I—VIII, Leipzig, 1882; Teil II, Kap. IX—XX (Habilitationsschrift) Leipzig, 1881.

83. Bruce, J. P., Chu Hsi and his masters. An introduction to Chu Hsi and the Sung School of Chinese Philosophy, London, 1923.

Tschu Hsi

84. McClatchie, Confucian Cosmogony. A translation of section forty-nine of the „complete works“ of the philosopher Choo foo tze. Shanghai, 1874.

85. Bruce, J. P., 83.

86. —, The Philosophy of Human Nature by Chu Hsi, London, 1922.

Wang Yang ming

87. Henke, F. G., The philosophy of Wang Yang ming (ChBRAS vol. XLIV, 1913).

88. —, The philosophy of Wang Yang ming, transl. from the Chinese, London-Chicago, 1916.

89. Duyvendak, J. J. L., Een herleefd Chineesch wysgeer („De Gids“, März 1922).

ANMERKUNGEN

Abkürzungen:

AMG	= Annales du Musée Guimet.
AO	= Acta Orientalia (ed. societates orientales Batava Danica Norvegica, Leiden, Brill).
ARW	= Archiv für Religionswissenschaft.
BEFEO	= Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient.
ChBRAS	= Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society.
JAOS	= Journal of the American Oriental Society.
MDGNVO	= Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Naturkunde und Völkerkunde Ostasiens (Tokyo).
MOSB	= Mitteilungen des Seminars für Orientalischen Sprachen an der Königl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin.
QRG	= Quellen der Religionsgeschichte (Göttingen und Leipzig)
SBE	= Sacred books of the East.

1. The Taoteh King literally translated with notes by Thos. W. Kingsmill, Shanghai, 1899, S. 1 f.

2. Geschichte der chinesischen Literatur von W. Grube, Leipzig 1902, S. 334.

3. 3, S. 8 f.

4. P. Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, I 5, Berlin 1913, S. 61.

5. J. J. M. de Groot, Universismus, Berlin 1918, S. 18.

6. J. Legge, The Yi King (SBE vol. XVI), Oxford, 1882, S. XV.

7. 1, S. 12.

8. Vor allem sind hier die Arbeiten von Alfred Forke bahnbrechend gewesen. Als wichtigste seien genannt: The Chinese Sophists (ChBRAS. vol. XXXIV, S. 1—100); Lun Hêng, Part I, Leipzig 1907, Part II, Berlin und Leipzig 1911 (Beiband der MOSB.); Mô Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke, Berlin 1922; The world-conception of The Chinese (Probsthains Oriental series vol. XIV), London 1925.

9. A. Forke, Lun Hêng I, S. 182, II 332 f.

10. 10, II S. 335.

11. L. Wiegner (2, S. 71) weist auch auf den starken präservierenden Geruch hin. Als die Orakelpflanze gilt gewöhnlich Achillea sibirica (Bretschneider, Botanicon sinicum S. 144; G. A. Stuart, Chinese materia medica S. 5). J. Legge dagegen nennt (9, S. 40) nach Williams Dictionary: Ptarmica sibirica. Die Ptarmica ist der Achillea ähnlich.

12. 20, S. 200 (7₁₈).

13. Eine eingehende quellenmäßige Untersuchung über Yin und Yang findet sich bei A. Forke (4, Book III).

14. Br. Schindler, The development of the Chinese conceptions of supreme beings (Hirth Anniversary Volume), London 1922, S. 306 f. O. Franke (13, S. 197). R. Wilhelm (10, S. IX).

15. E. Cassirer, Die Begriffsform im mythischen Denken (Studien der Bibliothek Warburg I), Leipzig-Berlin, 1922. Neuerdings ausführlicher im zweiten Bande seiner Philosophie der symbolischen Formen: „Das mythische Denken“, Berlin, 1925.

16. Ein sehr ausgeführtes Beispiel von Entsprechungen bei A. Forke (4, S. 240/41).

17. Noch in Platons Staat klingt bei Besprechung der Musik eine ähnliche Betrachtungsweise nach (Politeia III, 398 c ff.; V. 546 d ff.).

18. Text und Uebersetzung 8, II, S. 320—344.

19. So bei Lieh tse: IV 11; VI 4; VII 8.

20. Text und Uebersetzung bei A. Forke; The Chinese Sophists (ChBRAS. vol. XXXIV), S. 38 ff. und 86 ff.

21. Lieh tse IV 11.

22. Konfuzius, Lön yü XVIII 5 und 6 (Legge, Classics I, S. 332 f.). Vielleicht gehört auch der „Alte“ des siebenten Abschnittes hierher. Vgl. auch XIV 39 (Legge a. a. O., S. 290), wo von der Weltablehnung gewisser Kreise („Weiser“) die Rede ist.

23. Ueber das K'ung tse tchiâ yü vgl. A. Wylie, Notes on Chinese literature, S. 82.

24. Gedacht ist an Ausdrücke wie Tchün tse und Hsiao jên („der Vornehme“ und „der Geringe“ im geistigen Sinn), Shêng jên und Hsien jên („der Heilige“ und der „Edle“ oder „Weise“), Jên („Menschlichkeit“), Tê („Tugend“), Hsüeh („Studium“), Schi („der [philosophische] Lehrer“), Tse („Meister“).

25. Vgl. Konfuzius, Lön yü XIV 36; auch XIV 23; XIII 19, 20, 28; XII 22.

26. Auch an die Kritik des Yen tse (Yen Ying), gestorben 493, die er an den Lehren und dem Treiben der Gelehrten übt (vgl. Ed. Chavannes, Se-ma Ts'ien V, S. 438), kann man erinnern.

27. Eine eingehendere Darstellung findet man bei Fr. Hirth, The ancient history of China, New York 1908, S. 143 ff.

28. Zitate bei Hu Schih (3, S. 3—9).

29. Schi tching III 3₁₀.

30. Vgl. Anm. 20.

31. Das hierher Gehörige findet sich in den Kapiteln 2, 3—5, 9, 12, 14—22, 25.

32. Vgl. 3, S. 12 f.

33. Kap. 8. Bei Konfuzius, Lön yü XII 5₃ (Legge, Classics I S. 253) lautet das Wort: „Tod und Leben haben ihre Bestimmung, Reichtum und Ehre beruhen auf dem Himmel.“

34. Hierher gehören besonders Kapitel 7, zweite Hälfte, Kap. 16 und Kap. 18 Ende.

35. Vergleiche hierfür Kapitel 3, 10, 11, 13, 16, 17, 19, 20, 27.

36. Ueber ihn siehe Ed. Chavannes, Les memoires de Se-ma Ts'ien, Paris 1895, 5 Bände. Sein Leben in vol. I S. XXIII—XLVI. Der Text, welcher von Lao tse handelt, ist abgedruckt und übersetzt bei P. Carus, Laotzes Tao-teh-king, Chicago 1898, S. 51 f. und 95 f. (Früher schon bei St. Julien u. a., neuerdings deutsch wieder bei H. Haas, Das Spruchgut K'ung-tzes und Lao-tezs, Leipzig 1920,

S. 16 ff.). Sonstige Erwähnungen des Lao tse bei Szī-ma Tch'ien z. B. Chavannes III 462; V 299 f.

37. So im Li tchi, bei Tschuang tse, im Tchiä yü. Auf einer Steinskulptur aus Shantung (Han-Dynastie) ist das Zusammentreffen der beiden Weisen bereits künstlerisch dargestellt.

38. Vgl. die bei Grill (21, S. 7) aufgezählten Stellen und E. Faber, Licius S. XIII.

39. Lieh tse III 2 und VII 19.

40. Lieh tse I 2.

41. So in Kap. 13, 16, 19, 23, 25, 32, 39, 64 u. a. Im zweiten Teile, wo Wiederholungen sich häufen, nehmen auch die verwässernden Beigaben zu. Thos. King smill (vgl. A. 1) übertreibt die richtige Einsicht in den zwiespältigen Charakter des Buches, wenn er jedes Kapitel aus einem (prägnant-dunklen) Thema und daran geschlossener Erläuterung bestehen läßt.

42. Die letzte Stelle redet freilich (wie Kap. 79 „Das Tao des Himmels kennt keine Parteilichkeit, es spendet an alle guten Menschen“) vom „Tao des Himmels“ und gehört daher vielleicht nicht zum alten Bestande des Textes.

43. Anders sucht King smill die merkwürdige Aussage zu entkräften, indem er den ersten Satz von Kap. 5 als einen Bedingungssatz irrealer Art ansieht: „Were not Nature benevolent, creation were a mere mockery“. Die Unmöglichkeit dieser Uebersetzung aber erhellt deutlich aus der folgenden Parallele (shêng jên i pai hsing wei ch'ü kou). Da die Stelle ganz isoliert steht und viele Aeüßerungen über den Charakter von Himmel und Erde (z. B. gleich Kap. 7) ihr direkt widersprechen, so wird man, wenn man nicht Unausgeglichenheit im Denken annehmen will, die Echtheit bezweifeln.

44. Vielleicht gehören hiermit auch die sonst recht sonderbaren, wie erkenntnistheoretischen Bemerkungen über Schönheit und Häßlichkeit, Gut und Nichtgut, Schwer und Leicht usw. zusammen, die wir in Kap. 2 lesen.

45. St. Julien (16, S. 133).

46. Besonders zu vergleichen Kap. 3, 9, 10, 29, 37, 38, 43, 48, 57, 63.

47. Dieser Satz ist oft verkehrt übersetzt. Auch R. Wilhelms Wiedergabe: „Wissen, daß man nichts weiß, ist das Höchste“, kann ich nicht richtig finden. Lao tse will den unbewußt vollkommenen Zustand kennzeichnen, da der Mensch in der Unbewußtheit des Kindes, der reinen Innerlichkeit des Wu wei, zugleich alles Wissen in sich trägt und zur Wirkung bringt. Man vergleiche den oben (S. 42) zitierten Satz des Têng Hsi. Die Beziehung auf Konfuzius (Lön yü 2₁₇) die King smill hier findet, scheint mir nicht vorhanden.

48. In meinem Buche „Welt des Ostens“ (Berlin, 1912) habe ich (Kap. 9) das Treiben in solch einem taoistischen Kloster zu schildern versucht.

49. Die Grundlage bietet Szī-ma Tch'ien (Chavannes' Uebersetzung Bd. V, S. 283 ff.). Zu beachten sind die kritischen Bemerkungen von Chavannes am Ende der Biographie (S. 436 ff.). Die Angaben aus dem Li tchi sind unzuverlässiger. Vgl. ferner 23, S. 56 ff.; 24, S. XIII ff.

50. Chavannes (vgl. A. 36) V, S. 286.

51. Wegen des Altersunterschiedes nennt Szī-ma Tch'ien die Ehe eine

abnorme (yeh ho), nicht aber will er, wie Legge, Chin. Class. I, S. 59 A. 1 sagt, mit diesem Ausdrucke Illegitimität andeuten. Vgl. Chavannes V, S. 287.

52. Ueber eine scheinbare Differenz betreffend das Geburtsjahr und deren Ausgleichung siehe Chavannes V, S. 290.

53. Lön yü 3₁₅ nennen die Leute den Konfuzius darum „den Sohn des Mannes von Tsou“. Irrigerweise wird oft das heutige Tchü fou (Kü fu) in Shantung als Geburtsort angegeben. Das ist eine Verwechslung, deren Zusammenhang Chavannes (V 284) aufdeckt. Erst später nahm Konfuzius in Tchü fou seinen Wohnsitz.

54. Er starb, sagt das Tchiâ yü, als Konfuzius drei Jahre alt war. Aber die Chinesen rechnen die Existenz im Mutterleibe als das erste Jahr des Kindes.

55. Daß Konfuzius damals schon einen gewissen Ruf als Gelehrter besaß, zeigt die gut verbürgte Erzählung (Chavannes V, 306 ff.) von dem Besuch des Herzogs Tching von Tch'i in Lu und seiner Absicht, Konfuzius in Dienst und Besoldung zu nehmen. Dem trat aber der Minister (Yen Ying) des Herzogs entgegen und gab dabei jene scharf herabsetzende Rede über die „Sophisten“ zum Besten, die deutlich zeigt, daß Bestrebungen wie die des Konfuzius schon älteren Datums waren. Nach anderer Ueberlieferung gehört dieser Vorfall in die Zeit von Konfuzius Aufenthalt in Tch'i, von dem bald die Rede ist.

56. Szī-ma Tch'ien verlegt diese Reise irrtümlich schon in das 17. Jahr des Konfuzius. Siehe darüber Chavannes V, S. 294.

57. Daß eine solche Informationsreise öfter von tiefer Interessierten unternommen wurde, zeigt die Notiz über den Herzog Tching von Tch'i im Leben des Yen Ying: Chavannes, Se-ma Ts'ien IV, S. 75. A. Forke, Yen Ying, Staatsmann und Philosoph (Hirth Annivers. vol.) S. 17.

58. Vgl. A. Forke a. a. O., S. 19.

59. Lön yü V 21.

60. Ueber die heutigen Eindrücke von Tchü fou und dem Grabe des Konfuzius vgl. H. Hackmann, Welt des Ostens (Berlin 1912), S. 172 ff.

61. A. Forke, Yen Ying, S. 5: „Im 6. Jahrh. v. Chr. war das Bücherschreiben noch nicht üblich.“

62. Daher war der Tod des Yen Hui für Konfuzius so besonders schmerzlich, noch über das Persönliche hinaus. Daher auch die tiefe Freude, als der Meister in seinem Enkel K'ung Tchi (Tse Szī) eine lebendige Erfassung seiner Lehre entdeckte (23, S. 37 f.), psychologisch sehr zutreffend, selbst wenn die Erzählung unhistorisch wäre.

63. Richtiger als „Ta hsiô“, die „große Lehre“. Siehe 23, S. 28, 355.

64. Vgl. die näheren Nachweise 23, S. 15 f. Selbst Dubletten sind anstandslos beibehalten ($6_2 = 11_6$; $1_3 = 17_{17}$; $1_{11} = 4_{20}$; $15_{12} = 9_{17}$).

65. Lön yü 18₆ (4). Vgl. 3₂₄.

66. Lön yü 4₁₅. Tsêng sagt, des Meisters Lehre drehe sich einfach nur um Tschung und Schu. Die beiden Ausdrücke bezeichnen, wie Legge zu der Stelle darlegt, die Pflichterfüllung als dem innern Triebe entspringend und die Pflichterfüllung als Prinzip der Gegenseitigkeit. Der Pflichtbegriff also steht im Mittelpunkte der Konfuzianischen Lehre; sie ist wesentlich Moral.

67. Lön yü 6₄.

68. „ „ 3²¹.
 69. „ „ 3¹²; 8²¹; 2²⁴.
 70. Siehe die Stellen bei E. F a b e r (25, S. 29 f.).
 71. Lön yü 5¹².
 72. „ „ 11¹¹.
 73. „ „ 6²⁰.
 74. „ „ 15²⁴; vgl. 1¹².
 75. „ „ 19²².
 76. „ „ 5¹; Tschung yung 10⁵.
 77. „ „ 19¹⁹.
 78. „ „ 3²⁴.
 79. „ „ 14³³.
 80. „ „ 8¹⁸; 19¹; 21¹; 15⁴.
 81. „ „ 8²⁰ (4).
 82. „ „ 2¹ (vgl. 2²⁰); 12^{17—19}; 13⁶ vgl. 13⁵⁽³⁾.
 83. T'ai hsiö 10²¹.
 84. H. H a c k m a n n, Altchinesischer Idealismus, Oesterreichische Monatsschrift für den Orient, 42. Jahrg. Nr. 7—12, S. 289—296.
 85. Lön yü 16²; Tschung yung 28⁴. — E. F a b e r (25, S. 61) nennt diese Auffassung der Musik eine „inversion of the true state of things“, da man vernünftigerweise nicht sprechen könne vom Einfluß der Musik auf die Rechtspflege eines Volkes. „Man makes music“, sagt er, „music not man.“ Das ist natürlich modern rationalistische Betrachtung. Bekanntlich urteilte noch Platon (siehe Anm. 17) anders und zeigt eine merkwürdige Verwandtschaft mit Konfuzius. Vgl. für die chinesische Auffassung auch 14, S. 168 ff.; W. G r u b e, Fêng-Shên-Jen-I, (Leiden 1913, S. 249 ff.).
 86. Freilich sollte man kein Gewicht legen auf die Stelle Lön yü 7¹³, nach der Konfuzius „drei Monate lang den Geschmack von Fleisch nicht kannte“, als er die alte Musik des Schun gehört hatte. Der betreffende Text ist unsicher; Szî-ma Tch'ien sagt vielmehr, daß er „drei Monate lang diese Musik studierte.“ Und schwerlich will auch die Bemerkung des Lön yü mehr sagen, als daß Konfuzius ganz hingenommen war und die Mahlzeiten vernachlässigte.
 87. Lön yü 3²⁵.
 88. „ „ 15¹⁰ (6).
 89. „ „ 13³ (6).
 90. „ „ 42^{1, 2}.
 91. Besonders die russische Kirche liefert hierfür Beispiele, wenn etwa die Allgläubigen in Kleinigkeiten des Zeremoniells leidenschaftlich allen Neuerungen widerstehen. Vgl. N. B o n w e t s c h, Kirchengeschichte Rußlands (1923), S. 58.
 92. Lön yü 16² (vgl. 11²⁵ (6)). Tschung yung 28^{2—4}.
 93. „ „ 13³.
 94. Vgl. L e g g e zu Lön yü 13³. Die Kommentare, denen L e g g e sich anschließt, ziehen 12¹¹ zur Erklärung heran und lassen Konfuzius betonen, daß ein Fürst auch wirklich sein müsse, was sein Name besage, ebenso ein Minister, ein Vater, ein Sohn. Doch klingt der Wortlaut von 13³ anders.
 95. Es ist nicht schwer, Divergenzen in des Meisters Worten nachzuweisen. Den Grundbegriff seiner Pflichtenlehre bestimmt er nicht immer gleich, die Antworten auf Fragen der Schüler nach dem Wesen gewisser

Eigenschaften laufen oft auseinander, das Gewicht, welches bestimmten Pflichten beigelegt wird (z. B. dem Li), ist oft verschieden. Ich nenne nur einige zu vergleichende Stellen: Lön yū 1₂ (2₂₁(2)) gegen 4_{2-7, 11}; 15_{8, 9}; 6₂₈ und 6₂₇; 12₁. Auch 5₅₋₈.

96 Lön yū 15₂₃. Vgl. 5₁₁.

97. Tschung yung 13₃.

98. So Legge zu Lön yū 15₂₃: „Altruism may be substituted for reciprocity.“ Zottoli, *Cursus litteraturae Sinicae* II, S. 331 übersetzt Schu mit „charitas“, anderswo mit „philanthropia“. Wilhelm (24, S. 176) sagt „Nächstenliebe“, und in der Anmerkung dazu „Sympathie“.

99. Es ist sonderbar, daß Lön yū 9₁ die Menschenliebe unter den Gegenständen genannt wird, über die Konfuzius wenig gesprochen habe, während sie uns doch so oft im Lön yū begegnet.

100. Lön yū 12₂₂.

101. „ „ 6₂₈. Vgl. noch 12₁₋₃, wo aber die Bestimmung von Jên in der ersten und dritten Erörterung willkürlich beschränkt erscheint. Ebenso werden 13₁₃ nur gewisse in die Augen springende Züge hervor-
gehoben.

102. Lön yū 3₃.

103. „ „ 4₄.

104. „ „ 4_{1, 2}.

105. „ „ 4₅ (2-3).

106. „ „ 4₆.

107. „ „ 15₃₄.

108. „ „ 7₂₉.

109. „ „ 19₁₅. Vgl. 14₂.

110. „ „ 8₇ (2).

111. „ „ 7₁₄.

112. „ „ 7₃₃.

113. „ „ 14₇.

114. „ „ 4₃. Zitiert in T'ai hsiô 10₁₅.

115. „ „ 14₃₆. Vgl. Li tchi 29₁₂.

116. Vgl. z. B. Lön yū 4₅ (23) mit 4₁₁.

117. Lön yū 16₁₍₁₁₎.

118. „ „ 4₉.

119. „ „ 1₁₄.

120. „ „ 7₁₅.

121. „ „ 8₂₁. Vgl. 15₃₁. Auch Lön yū 5₉ gehört hierher, die
Verachtung der Trägheit.

122. „ „ 9₂₄; 12₁₀₍₁₎; 31 (3).

123. „ „ 2₄.

124. „ „ 15₃₀.

125. „ „ 7₁₉.

126. O. Franke, Studien zur Geschichte des Konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion: das Problem des Tsch'un-ts'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu fan lu. Hamburg 1920, S. 1—86, bes. S. 36—56.

127. So Szī-ma Tsch'ien (Schī tchi Kap. 130).

128. Lön yū 2₂.

129. Schī tching 4₂ (1). Bei Legge (10) vol. IV part. II S. 613.

130. Lön yū 1₁₅; 3₈; 9₂₆; 12₁₀.

131. Lön yū 17₉.
 132. „ „ 16₁₃; 17₁₀.
 133. „ „ 7₁₇.
 134. „ „ 12₂₂.
 135. „ „ 1₁₆.
 136. „ „ 2₁₀.
 137. Diese drei als ausschlaggebend genannt Lön yū 13₄₍₃₎.
 138. Lön yū 6₁₇; 2₂₂.
 139. „ „ 5₂₄.
 140. „ „ 13₁₈.
 141. „ „ 4₁₆. Ähnlich, nur allgemeiner ausgedrückt 4₁₀.
 142. „ „ 4₁₁.
 143. „ „ 3₃.
 144. „ „ 17₁₁.
 145. Die zunächst frappierende Billigung der Äußerung des Tse Hsiä (Lön yū 3₈): „Li kommt also erst in zweiter Linie?“ ist auch wohl zu erklären durch ein mehr äußerlich gefaßtes Li, ähnlich wie 3₂₆: „Beobachtung der Formen ohne innere Achtung, — — — wofür soll ich das ansehen?“
 146. Lön yū 8₂ (1).
 147. „ „ 12₅ (4).
 148. So Kuang Tschung, Lön yū 3₂₂ (3); vgl. 3_{1—2}; 6; 10.
 149. Lön yū 13₄ (3); 14₄₄.
 150. „ „ 14₄₅.
 151. „ „ 20₃ (2). Vgl. 12₁.
 152. „ „ 1₁₄; 2₁₈ (2); 12₃; 17; 13₂₀ (2); 17₁₉.
 153. „ „ 1₁₄; 5₁₄; 7₁₉; 13₂₁. Auch der Fall des „Mannes im Brunnen“ (6₂₄) gehört hierher.
 154. Lön yū 9₂₈ (wiederholt 14₃₀); 14₅.
 155. „ „ 2₂₄.
 156. „ „ 17₂₃; 8₂ (wo Li statt Rechtlichkeit genannt ist), 8₁₀.
 157. „ „ 1₄; 13₂₂.
 158. „ „ 17₆. Vgl. die Charakterisierung von Konfuzius selbst 7₃₇.
 159. Das betreffende Wort ist Sun (Lön yū 7₃₅; 14₄; 15₁₇).
 160. Lön yū 1₆ (4); ebenso 9₂₄; 15₂₉; 12₂₁.
 161. Tschung yung 20₆. Vgl. 13₄.
 162. Lön yū 12₁₁. Vgl. 13₃ (5); 17.
 163. „ „ 2₅ (3).
 164. „ „ 1₂ (2).
 165. „ „ 2₇. 8.
 166. „ „ 4₁₈.
 167. „ „ 4₂₁.
 168. „ „ 1₁₁ (ebenso 4₂₀). Vgl. 19₁₈.
 169. „ „ 2₆.
 170. „ „ 14₈.
 171. „ „ 1₂; 1₆; 13₃₈; 9₁₅; 11₂₁.
 172. „ „ 14₁₈.
 173. „ „ 17₂₅.
 174. „ „ 1₇; 9₁₇.
 175. „ „ 12₂₄. Vgl. 15₉.
 176. „ „ 1₈ (ebenso 9₂₄).

177. Lön yū 15₉. Vgl. 1₁₄; 16₅.
178. „ „ 12₂₃.
179. „ „ 5₂₅ (6); 1₄; 1₇.
180. „ „ 16₅. Doch weist 4₂₆ darauf, daß allzu scharf schartig macht.
181. „ „ 13₂₈.
182. „ „ 10₁₅. Ausnahmen werden vorgekommen sein, z. B. 10₁₁.
183. „ „ 12₁₁. Vgl. 2₂₁, wo die „Pietät“ als Summa der Regierungspflichten aufgefaßt wird, sozusagen als der Kern, aus dem alles erwächst.
184. Lön yū 12₇.
185. „ „ 13₁₆. Vgl. 20₁, der Hinweis auf die großen Vorbilder des Altertums.
186. „ „ 13₁₅.
187. „ „ 13₂.
188. „ „ 3₁₉.
189. „ „ 14₈; 23₂₃.
190. „ „ 15₃₇. Vgl. 4₁₆.
191. „ „ 14₈.
192. „ „ 13₁₇.
193. „ „ 6₆. Vgl. übrigens noch 13₂₀. 2₂₁.
194. „ „ 20₂.
195. „ „ 6₁₆.
196. „ „ 15₁₇.
197. „ „ 16₇.
198. „ „ 16₁₀.
199. „ „ 16₃₀ (vgl. 9₂₈).
200. „ „ 17₂₄ (1).
201. „ „ 5₁₅.
202. „ „ 1₁ (3); 1₁₆; 14₃₂; 15₁₈; 4₁₄.
203. „ „ 19₂₀.
204. Tao tē tching Kap. 8; 66; 78.
205. Lön yū 15₁₉.
206. „ „ 2₁₄; 7₃₀ (2); 4₁₀.
207. „ „ 16₁₃.
208. „ „ 15₂₂; 14₂₉.
209. „ „ 20₃ (1).
210. „ „ 2₄ (4).
211. Zur Selbsteinschätzung des Konfuzius vgl. Lön yū 5₂₇; 7₁₈; 19₁₉.
32; 33; 3.
212. Einige biographische Mitteilungen über ihn bietet 23, S. 37 ff.
213. Tschung yung 1₄ (23).
214. „ „ 22.
215. 27, S. 41; E. Chavannes, Se-ma Ts'ien (vgl. Anm. 36) V, S. 307 ff.
216. 27, S. 32.
217. 27, S. 20. 33.
218. 27, S. 38, eigener Anspruch des Yen Ying.
219. 27, S. 34 ff.
220. 27, S. 38, 43.
221. 28, S. 246 ff., vgl. S. 30 f.
222. 3, S. 55.

ANMERKUNGEN

223. 31, S. 25 ff. Hu Shih (3, S. 56) setzt ihn etwas höher hinauf (500—420).

224. 31, S. 40 ff. und die dort angewiesenen Stellen aus Mê Ti.

225. 31, S. 42 f.

226. 31, S. 44, 380; 3, S. 56.

227. 31, S. 375; 3, S. 72.

228. 3, S. 76—78.

229. 31, S. 47, 180 ff.

230. 31, S. 46—48, 214—239.

231. Hu Shih (3, S. 63 ff.) betont in diesem Zusammenhange, daß Mê Ti im Gegensatze zu Konfuzius seinen Blick auf das praktisch Erreichbare, auf Endziel und Nutzen gerichtet und so den „Pragmatismus“ hervorgekehrt habe.

232. 31, S. 48—50, 240—288.

233. 3, S. 57: „Moh Tih was more than a philosopher. He was the founder of a religion.“

234. 31, S. 246.

235. 31, S. 265. Hier geht der Utilitarismus, den Hu Shih „Pragmatismus“ nennt, vollkommen mit Mê Ti durch.

236. Zum Teil recht drollige Vorfälle: (31), S. 264 f.

237. 31, S. 279—281.

237. 31, S. 289—313.

239. 31, S. 366.

240. 31, S. 296—313.

241. 31, S. 310 f.

242. 31, S. 312.

243. „Mê Ti wurde dem Konfuzius gleich geachtet, so daß man die zwei Namen zusammenschloß: Kung-Mê“, sagt ein japanischer Philosoph des 18. Jahrhunderts (Transact. of III internat. congr. of hist. of rel. I S. 164).

244. 28, S. 282.

245. Wir erfahren es aus dem Gespräch, das er mit dem Fürsten (es war wohl der am Anfang von Menzius Schriften erwähnte Hui) in dem 14. Abschnitte seiner Aeußerungen geführt hat: 32 S. 58; 34, S. 88.

246. Bei Erörterung des geringfügigen wirklichen Lebensgenusses, von dem abzuziehen sei, was Kindheit und Alter, Schlaf, Krankheit, Sorge und Kummer wegnehmen, bieten die Worte Yang Tschu's eine sehr seltsame Uebereinstimmung mit einem indischen Texte des 7. Jahrh. n. Chr., worauf A. F o r k e, Die indischen Märchen und ihre Bedeutung für die vergleich. Märchenforschung, Berlin, 1911, hingewiesen hat (S. 46).

247. 34, S. 79. Die Worte sind allerdings dem Kuan Yi wu in den Mund gelegt, doch entsprechen sie völlig der Meinung des Yang Tschu.

248. 32, S. 42.

249. 34, S. 79.

250. 34, S. 82 f.

251. 34, S. 85 ff. und 91.

252. 32, S. 60.

253. Vgl. das spassige Kapitel über den Bauern und seine Lebensweise, 34, S. 89 f.; 32, S. 62 f.

254. 34, S. 78.

255. 34, S. 77 f. Eigentümlich, daß auch Yang Tschu die Vollkommenheit des Lebens im grauen Altertum sucht, wenn auch eine andre Voll-

kommenheit, als Lao tse und Konfuzius, Têng Hsi und Mê Ti dort suchten. Also auch dieser nüchterne Diesseiter kommt von der Vorstellung eines anfänglichen „goldenen Zeitalters“ nicht los.

256. Es sind die Abschnitte Lieh tse II 15¹ 16. IV 9. VI 6. 8. VIII 22—25. Außerdem Tschuang tse VIII. X: XII. XX (Ende). XXIV.

257. Ueber sie P. D e u s s e n, Allgem. Gesch. der Philos., I 3, S. 194 ff. J. S. S p e y e r, Die indische Theosophie (1914), S. 105.

258. Vgl. 36, S. 13; Herb. A. G i l e s, A chinese biographical dictionary, London 1898, Nr. 1251.

259. Vgl. Lieh tse VIII 6. SzI-ma Tch'ien Kap. 42 (C h a v a n n e s IV, S. 483).

260. 35, S. XIII. Es kommen auch Stellen vor mit Erwähnung von Aussprüchen des Lao tse, die wir nicht besitzen (III 2; VII 19).

261. Zitiert als ein Wort aus dem Buche des „Gelben Kaisers“.

262. Den darauffolgenden Abschnitt, der zahlenspielerisch das Entstehen der Dinge aufklären will, halte ich für unecht.

263. 38, S. 4—6. Zu dem Gespräch über das Problem des Unendlichen bemerkt G r u b e (Gesch. d. chin. Literatur S. 152): „Schon die Erkenntnis dieser kosmologischen Antinomie ist ein Denkerakt, der zur Bewunderung nötigt!“ Auch R. W i l h e l m überschreibt den Abschnitt „Antinomien“. Das weist auf Kant, von dem wir indes hier noch weit entfernt sind. Es handelt sich bei Lieh tse einfach um die Endlosigkeit der Phantasie gegenüber festen zeitlich-räumlichen Grenzen.

264. In der Erzählung VIII 26 macht Lieh tse sich über dergleichen lustig.

265. 38, S. 9.

266. Lieh tse II 6 35, S. 7; 38, S. 4 nur angedeutet).

267. 38, S. 25—27.

268. 38, S. 20.

269. 38, S. 100.

270. Vgl. die Erzählung von der Häßlichen und der Schönen II 16.

271. Lieh tse VI 9 (eigene Uebersetzung).

272. Lieh tse II 1. Ähnlich mit noch weiteren Einzelzügen II 2. Anders orientiert sind die in V 2 geschilderten Fabelländer. Das Paradies von V 6 scheint auf einer Volkssage zu beruhen und mit Taoismus nicht direkt zusammenzuhängen.

273. Ein Motiv, das in Volkserzählungen mehr vorkommt, z. B. bei L. W i e g e r, Folklore chinois moderne, S. 303. Auch in der Mohammed-legende findet sich der Zug: A. S p r e n g e r, Mohammed, I, S. 162 ff.; F. A n d r a e, Die Person Mohammeds (1918), S. 53.

274. R. W i l h e l m, Dschuang dsi, sagt, S. IX, es liege in Südwest-Shantung. Biot-Playfair, Richard- Kenelly, Herb. G i l e s dagegen nennen wohl richtiger Anhui.

275. Nach dem Katalog der Han-Bibliothek. Herb. G i l e s spricht auf Grund einer andern Autorität aus dem 4. Jahrh. n. Chr. von 53 Abschnitten.

276. Deutlich ist z. B. das 33. Kapitel ein Werk späterer Kritik, wie selbst aus einer Uebersetzung dem Lesenden klar sein wird.

277. Es sind die Erzählungen von dem alten Fischer (Kap. 31) und von dem Räuber Tschê (Kap. 29). Ueber die Frage der Echtheit vgl. J. L e g g e, The Texts of Taoism I, S. 10.

278. So Herb. G i l e s und sein Sohn Lionel Giles (39 und 40).

279. 40, S. 17; 42, S. 48. Vgl. Wilhelm zu 19, 1; 22, 9
 280. 42, S. 18.
 281. 42, S. 21; 40, S. 51.
 282. 42, S. 21; 40, S. 50. Vgl. Tschuang tse 6, 5 und 2, 9: „Daß ich dich einen Träumenden nenne, ist auch ein Traum.“ (Aehnlich phantasiert der Schneider in Timm Krögers sinniger Novelle „Wie mein Ohm Minister wurde“.)
 283. Tschuang tse 2, 1; 42, S. 11; 40, S. 42.
 284. Tschuang tse 2, 4; 42, S. 15; 40, S. 45.
 285. Vgl. besonders 2, 3 und 4 (42, S. 14 f.) und 2, 10 (42, S. 20).
 286. 42, S. 42.
 287. Z. B. Tschuang tse 4, 4—7.
 288. Tschuang tse 6₄; 42, S. 52; 39, S. 83.
 289. Tschuang tse 6₅; 42, S. 53; 39, S. 85 f. vgl. 18, 2.
 290. Tschuang tse 3₄; 42, S. 24; 39, S. 36.
 291. Tschuang tse) 6₃; 42, S. 50; 39, S. 80. Legge bemerkt zu dieser Stelle, nämlich zu dem Uebergang in eine Rattenleber oder einen Insektenfuß: „here comes in the belief in transformation.“ Das ist ein Mißverständnis. Es handelt sich nur um die Art, wie das Tao mit dem Leiblichen des Menschen, seinen körperlichen Ueberresten, weiter verfährt.
 292. Darüber besonders Kap. 6 im ersten Abschnitt.
 293. Tschuang tse 3, 2; 42, S. 23; 39, S. 33. Vgl. die ähnlich pointierte Erzählung 19, 10.
 294. Auch 21, 4 und 22, 2, die Wilhelm noch als Belege für das „mystische Verzücktsein“ anführt, sind offenbar nicht parapsychisch, sondern analog zu 2, 1 zu verstehen.
 295. Vgl. Tschuang tse 6, 4; 6, 7; 14, 4—8; 20, 5; 21, 3 und 4.
 296. Lön yü III 22; XIV 10, 17, 18; Menzius II, 1; 2₂; VI 2₁₅.
 297. Chavannes, Se-ma Ts'ien I 290 f.; III 423 ff.; IV 46—50; 56—60 u. ö.
 298. 45, S. 44.
 299. 45, S. 49.
 300. Vgl. den ganzen Abschnitt aus Yin Wên tse, der 3, S. 178 zitiert ist.
 301. Tschuang tse Kap. 33 (ein späterer Nachtrag); Hsün tse 15₄; 16₆; 18₆; Lû shí tsch'un tch'ü 18_{12—14}; 21.
 302. 46, S. 22 ff.
 303. Siehe das Register von R. Wilhelms Uebersetzung (42) unter Hui dsí.
 304. Bemerkt sei, daß Wang Hsü von manchen als legendär und seine Schriften als Fälschungen betrachtet werden. Aber selbst in solchem Falle, sagt Fr. Hirth (Ancient history of China, S. 301), ist er typisch für eine gewisse Strömung damaliger Philosophie.
 305. Vgl. A. Forke, Lun Hêng, S. 51 f. Näheres über Wang Hsü gibt auch 2, S. 247.
 306. Szí ma Tch'ien, Szí Tchi Kap. 68. H. Giles, Biogr. dictionary Nr. 2296; 2, S. 241—44; A. Forke, Lun hêng I, S. 171 und 463.
 307. Näheres findet der Leser in De Maillas großer Geschichtsdarstellung (Histoire générale de la Chine, Paris, 1777—1785) Band II und III. Von neueren Darstellungen nenne ich: Fr. Hirth, The ancient history of China, New York, 1908 (leider nur bis ca. 250 v. Chr. reichend); S. v. Fries, Abriß der Geschichte Chinas, Shanghai, 1884,

S. 55—96; J. Macgowan, A history of China, Shanghai, 1897, S. 71—108; kurz zusammengefaßt bei H. Hermann, Chinesische Geschichte, Stuttgart, 1912, S. 26—29 und 39—54, und bei W. Schüler, Abriß der neueren Geschichte Chinas, Berlin, 1912, S. 9 f., 18—27.

308. Vgl. Fr. Hirth, Ancient history S. 266—273 und die bei Hirth zitierten Aeußerungen von Ed. Chavannes.

309. Beide, Su Tch'in und Tschang I waren Schüler des früher erwähnten Wang Hsü (Kuei ku tse).

310. Vgl. darüber A. Wylie, Notes on Chinese literature ³ S. 157.

311. Die eingehende Darstellung des Szi-ma Tch'ien siehe bei Ed. Chavannes II, 169 ff.

312. Vgl. Szi-ma Tch'ien bei Ed. Chavannes II, S. 172 f. Die Vernichtung der Bücher kann nicht so allgemein gewesen sein, wie die Späteren behaupten, da z. B. die Werke des Menzcius und noch andere davon nicht berührt sind. Vgl. 28, S. 2 f.

313. Chavannes, Szi-ma Tch'ien, II 152 ff.; 165; 167; 176 ff.

314. Ebenda II 181.

315. Han Yü in der Einleitung zu Menzcius' Werken: 28, S. 13.

316. Im Han-Katalog werden elf Bücher erwähnt. Die vier überschießenden, schon früh von der chinesischen Kritik (Tsch'ao Tch'i) als unecht beanstandet, sind heute nicht mehr vorhanden.

317. 28, S. 192; 232; 283; 49, S. 30; 48; 71.

318. 28, S. 284; 49, S. 71.

319. 28, S. 483; 49, S. 174.

320. 28, S. 167; 49, S. 18.

321. 28, S. 166; 49, S. 18.

322. 28, S. 125—127; 49, S. 1—4.

323. 28, S. 148 (vgl. S. 48 f.); S. 441—443; 242—245; 49, S. 10 f.; S. 152; 51—54.

324. Ueber die Einzelheiten, die uns hier zu weit führen würden, vgl. 47, S. 32—40.

325. 28, S. 135; 137; 143; 173; 49, S. 5; 6; 7 ff.; 21. Aehnliche Aeußerungen 28, S. 444; 449; 49, S. 153; 172.

326. 28, S. 391; 444; 49, S. 124; 153.

327. 47, S. 104—129; 28, S. 460; 468; 49, S. 160; 166.

328. 28, S. 411; 49, S. 135.

329. 28, S. 402 f.; 49, S. 132.

330. 28, S. 202 f. (vgl. 493); 49, S. 34 f. (vgl. S. 180).

331. 28, S. 419; 49, S. 139.

332. 28, S. 203; 49, S. 34.

333. 28, S. 403; 49, S. 132. Aehnlich lautet das uns auch nur durch Menzcius bekannte Wort des Konfuzius 28, S. 409; 49, S. 135.

334. 28, S. 489; 49, S. 177 f.

335. 28, S. 401 ff.; 49, S. 131 f.

336. Außer Buch VI kommt noch Buch II 1, für seine Lehre in Betracht.

337. 28, S. 414; 49, S. 136.

338. 28, S. 279; 49, S. 69.

339. Wilhelm übersetzt „krächzend“ (S. 58), was nicht zutrifft; der Neuntöter hat nichts Krächzendes in seinem Ruf. Vielmehr will Menzcius hinweisen auf das andern Angepaßte, Verführende in der Rede-weise des Hsü Hsing.

340. 28, S. 246—256; 49, S. 54—59.
 341. 28, S. 285—287; 49, S. 71 f.
 342. 28, S. 307; 432 f.; 49, S. 81; 146.
 343. 28, S. 285—287; 49, S. 70 f.
 344. 28, S. 282 f.; 49, S. 70 f.
 345. 28, S. 464 f.; 49, S. 164.
 346. 28, S. 257 ff.; 49, S. 59 f.
 347. 28, S. 205; 234; 250—254; 279—281; 49, S. 35; 49; 69 u. ö.
 348. 28, S. 194; 49, S. 31.
 349. 28, S. 435—438; 49, S. 148—150.
 350. 28, S. 389 (212); 49, S. 123 (39).
 351. Vgl. dazu die ganze erste Hälfte des fünften Buches.
 352. 28, S. 383 f.; 49, S. 120. Viel Kasuistik auch in IV, Teil II.
 353. 28, S. 479; 49, S. 171.
 354. Genau genommen war der Name Sun nur ein Teil des vollen Eigennamens des Kaisers Hsüen Ti, welcher lautete: Huang tsêng su. Siehe die chinesische Ausgabe des Tung chien kang mu, chüan XV S. 13. In W. F. Mayers Chinese readers manual (Nr. 649 der proper names) und dann auch bei H. A. Giles, a Chinese biographical dictionary, Nr. 807, ebenfalls bei A. Forke, Lun Hêng, S. 387 A. 4, ist die Sache so dargestellt, als sei Hsün (nicht Sun) der Name des Kaisers und der eigentliche Familienname des Philosophen gewesen. Richtig gibt den Sachverhalt J. Edkins (51, S. 47), mit dem sich Forke a. a. O. im Widerspruch befindet, obwohl er ihn zitiert.
 355. 55, S. 149 f.
 356. Der Abschnitt aus Hsün tses Werk, der hierher gehört, ist von Legge in Original und Uebersetzung mitgeteilt (28, S. 79—88).
 357. Hsün tse Kap. 19; übersetzt 1, S. 104; 28, S. 79—81.
 358. 28, S. 83; 3, S. 156.
 359. 28, S. 84.
 360. 28, S. 86; 3, S. 157.
 361. 53, S. 366; 2, S. 282; 1, S. 108.
 362. 51, S. 52 f.; 3, S. 156.
 363. Im großen und ganzen ist Hsün tse allerdings der Meinung, daß weder Natur noch Mensch sich im Laufe der Zeit wesentlich geändert haben. „Vergangenheit und Gegenwart sind dasselbe.“ Dennoch haben Modifikationen stattgefunden. S. darüber 3, S. 153—156.
 364. 2, S. 278 f.; 53, S. 365; 3, S. 163.
 365. 3, S. 163.
 366. 3, S. 151.
 367. 2, S. 278 f.
 368. 53, S. 366.
 369. 53, S. 366; 2, S. 277 f., 279 f. Ueber die Stellung zum „Himmel“ vgl. auch die von Hu Shih (3, S. 151) aus Hsün tse Kap. 17 zitierten Stellen.
 370. Eingehend behandelt von Hu Shih (3, S. 159—169). Text nebst sorgfältiger Uebersetzung und Erläuterung gibt J. J. L. Duyvendak (54).
 371. 56, S. 101 ff.
 372. 56, S. 93.
 373. 56, S. 105.
 374. Szü-ma Tch'ien, Schi tchi Kap. 121; zitiert 56, S. 78 A. 2.

375. Den Inhalt des Werkes gibt Franke (56, S. 169—275) ausführlich wieder und fügt daran die Uebersetzung eines wichtigen Abschnitts (S. 276—308). Auf dieser Arbeit beruht, was im Texte über *Tung* gesagt wird.
376. Das Nähere 56, S. 227—240.
377. 56, S. 242.
378. 53, S. 368; H. A. Giles, A Chinese biographical dictionary Nr. 1044.
379. 2, S. 287; H. A. Giles, A Chin. biogr. dict. Nr. 321.
380. H. A. Giles, A Chin. biogr. dict. Nr. 844.
381. 2, S. 325. H. A. Giles, A Chin. biogr. dict. Nr. 2379; Wylie, Notes on Chinese literature * S. 82; 86.
382. 54, S. 236 ff.
383. Vgl. Anm. 45.
384. 53, S. 62.
385. Vgl. die Angaben über Schulverzweigungen im allgemeinen während des 4. und 3. Jahrh. v. Chr., wie sie Franke (56) nach Szī ma T'an wiedergibt.
386. Die folgende Darstellung stützt sich hauptsächlich auf 31, S. 75 bis 122: Die Mehisten; daneben auf 3, S. 83 ff.
387. 31, S. 515.
388. 31, S. 507.
389. 31, S. 443.
390. 3, S. 86: „Section 4 names the five difficulties of formal logic, most of which difficulties are due to the peculiar character of the Chinese language, which has neither signs for plural number nor distinctions of generic and partitive usage of names.“
391. Man fühlt sich an die indischen „Sūtras“ erinnert. Vgl. S. 142.; P. Deussen, Allgem. Gesch. der Philosophie I, S. 71; M. Winternitz, Gesch. der indischen Literatur I, S. 229 ff.
392. Näheres darüber bei Forke (31, S. 96—113).
393. Die Vermischung von allerlei Gedankengängen verschiedener Herkunft geht oft so weit, daß man nicht mehr recht weiß, ob man wirklich Taoisten vor sich hat, so daß manche der weiterhin besprochenen Denker in chinesischen Darstellungen unter eine besondere Kategorie der „Eklektiker“ (Tsa tchiā) gebracht werden.
394. Ho kuan tse Kap. 5, aus dem Chinesischen; teilweise übersetzt von Forke (53, S. 382). An einer Stelle scheint mir der Text fehlerhaft und ich wage eine Konjekture (yo statt schī: „Aus dem wirkenden Hauche geht — — der Zusammenhang der Materie hervor“). Das Gedankengefüge erinnert ein wenig an die zwölfgliedrige Kette des Kausalzusammenhangs im Buddhismus.
395. Nämlich in dem Lü schī tsch'un tch'iū des Lu Pu wei; 53, S. 358.
396. L. Wieger, Taoisme (1911), Tome I Nr. 740 (vgl. Nr. 742 und 743).
397. 55, S. 138 f.
398. 56, S. 143.
399. 53, S. 386.
400. A. Forke (62, I, S. 1) röhmt ihm allerdings ein „elaborate system such as did not exist before Chu Hsi“ nach, aber nur, um dies Urteil (S. 2) dahin zu beschränken, daß Wang Tsch'ung wenigstens einen Schritt in der Richtung auf ein System getan habe, indem die einzelnen

Kapitel doch jedes in sich ein besonderes Thema behandelten. Dies ist in der Tat alles, was sich von „System“ bei Wang Tsch'ung entdecken läßt. Einen Ueberblick über den Inhalt der einzelnen Kapitel gibt 62 I, S. 45—63.

401. 62, I, S. 85.

402. Vgl. I-tsing, ed. Takakusu S. XXII f., 14 f.; Bunyiu Nanjio, Short history of the Japanese Buddhist sects, S. 55; Winternitz, Gesch. d. indischen Literatur, II, S. 215 A. Von der Aehnlichkeit der Probleme bei beiden Richtungen gibt eine deutliche Vorstellung O. Strauß, 66, S. 202—226.

403. Ueber die Prajñā-pāramitā-Schriften vgl. M. Walleser, Prajñāpāramitā, die Vollkommenheit der Erkenntnis, nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen, Göttingen und Leipzig (QRG Bd. 6), 1914. Ueber die Mādhyamika kārīkā: M. Walleser, Die mittlere Lehre (Mādhyamika-śāstra) des Nāgārjuna, Heidelberg, 1911, 1912. Ueber Aśvaghōṣa und Nāgārjuna siehe M. Winternitz, Gesch. d. indischen Literatur, II, S. 201—211 und S. 250—54 (auch sonst noch öfter sind beide erwähnt, siehe Register).

404. Die chinesischen Texte, worin der Hergang erzählt wird, finden sich 71, Nr. 1500 (P'o hsieh lön) und Nr. 1482 (Fa yüen schu lin). Vgl. übrigens Terrien de Lacouperie, How Buddhism entered China (1891). Thos. Thornton, History of China, I (1844), S. 575; S. Beal, Abstract of four lectures on Buddhist literature in China (1882), S. 2. Neben der zweifelhaften Angabe über die Existenz von buddhistischen Büchern im dritten Jahrhundert v. Chr. fällt vor allem der Anachronismus der Erwähnung des Mahā pr. par. sūtra auf, das viel späterer Herkunft ist.

405. Fr. Hirth, The story of Chang K'ien, in JAOS vol. 37 part 2 (Sept. 1917). Es ist eine Uebersetzung aus Szī-ma Tch'ien's Schī tchi Kap. 123. Der Buddhismus wird zwar unter den Dingen, von denen er dem Kaiser berichtet, nicht genannt; doch ist es kaum denkbar, daß nicht auch über ihn mancherlei Kunde mitgebracht sei.

406. 70, S. 2, 6.

407. 70, a. a. O.

408. Die Quelle ist das Wei lio, das nicht mehr existiert, aus dem jedoch der uns angehende Abschnitt in andere spätere Werke (Wei schu, Sui schu, buddhistische Texte) übergegangen ist. Vgl. 70, S. 4.

409. Die Erzählung ist in allerlei verschiedenen Fassungen überliefert, und die Willkür europäischer Berichtersteller hat die Verwirrung noch vermehrt. Vgl. als Beispiele Beal, Abstract of four lectures, S. 3; de Mailla III, 357; W. Schott, Literatur des chines. Buddhismus, S. 46. Neuerdings, ganz phantastisch frei, bei K. L. Reichelt, Der chines. Buddhismus, übersetzt von W. Oehler, Basel, 1926, S. 14 f. Die chinesischen Zeugnisse gesammelt und kritisiert zu haben, ist das Verdienst von H. Maspero (69).

410. Vgl. 72. Dort auch die Literatur früherer Uebersetzungen, wozu noch nachzutragen: 2, S. 355—362.

411. Siehe 71, App. II, Nr. 2.

412. J. J. M. de Groot, Sectarianism and religious persecution in China, Amsterdam, 1903, I, S. 39.

413. H. Maspero, Communautés et moines bouddhistes au II^e et III^e siècles (BEFEO, 1910, S. 222—232).

414. 71, App. II, Nr. 2—12.
415. O. Franke, Ein Dokument zur Geistesgeschichte der Han-Zeit, Sitz.-Ber. der Preuß. Ak. d. Wiss., 1924, XIII, S. 74 ff.
416. 71, App. II, Nr. 13—22.
417. 71, App. II.
418. J. J. M. de Groot, Sectarianism and rel. pers. in China, I, S. 33.
419. Nach J. Edkins, Chinese Buddhism², London, 1893, S. 109 (vgl. 71, App. II, Nr. 27) war schon ca. 290 (oder nach dem Kao sêng tschuan I 4 : 1 bereits 260) n. Chr. ein chinesischer Buddhist nach Khotan gepilgert, um heilige Schriften von dort zu holen.
420. So nach seiner Biographie im Kao sêng tschuan II 19:6. Nach anderen Berichten gehörte er der Ksatriya-Kaste an und war der dritte Sohn eines Königs im Westen von Siam.
421. Die Sage bringt ihn auch mit der Entstehung der Teekultur in Verbindung. Er sei einst in der Meditation vom Schlaf überwältigt worden, habe dann beim Erwachen voll Unwillen über sich selbst seine Augenlider abgeschnitten, um sich zum Schlaf unfähig zu machen. Die weggeworfenen Lider wurden im Boden zu einer Saat, aus der die Teepflanze aufwuchs, die das schlafvertreibende Getränk liefert. In Japan heißt er Daruma (= Dharma, Akbürzung von Bodhidharma). Ueber ihn Herb. Giles, Biographical dictionary Nr. 14; C. Netto und G. Wagener, Japanischer Humor, Leipzig, 1901, S. 17 u. 5. C. Puini, Enciclopedia sinico-giapponese (Wa-kan san-sai tu-ye), S. 47—50.
422. Ueberblick über die Schulen in 74, S. 261—266.
423. H. Hackmann, Laienbuddhismus in China, Gotha, 1924, S. 11 ff.
424. 71, Nr. 23 (5) Anm. 1.
425. 71, Nr. 1274.
426. 71, Nr. 1179; 1188; 1186.
427. 71, Nr. 134 (vgl. Nr. 136; 137; 139).
428. 75, S. 20.
429. 57, S. 144 f.
430. 75, S. 152.
431. 75, S. 147.
432. 75, S. 151.
433. 75, S. 149.
434. Man lese, was M. Wallerer in der Einleitung zu seiner Uebersetzung (S. 32) sagt.
435. 71, Nr. 1179.
436. 76, S. 2.
437. 76, S. 5 ff.
438. 76, S. 7 f.
439. 71, Nr. 1358. T. W. Rhys Davids, The questions of King Milinda, Oxford, 1890—94. (SBE vol. XXXV, XXXVI); R. Garbe, Beiträge zur indischen Kulturgeschichte, 3. Der Milindapanha, Berlin, 1903.
440. Ein charakteristischer Abschnitt des Milinda pañha ist bereits von H. Oldenberg in sein bekanntes Werk aufgenommen (63 S. 293 ff.) wo man sich leicht näher darüber orientieren kann.
441. Vgl. J. Edkins, Chinese Buddhism, London, 1893, S. 101; T. Suzuki, Outlines of Mahāyāna-Buddhism, London, 1907, S. 104 f.

442. H. Haas, Die kontemplativen Schulen des japan. Buddhismus, in: MDGNVO X 2, S. 164. Vgl. Bunyiu Nanjio, A short history of the twelve Japanese Buddhist sects, Tokyo, 1886, S. 117.

443. J. Edkins, Chinese Buddhism, S. 101. Vgl. die Einleitung von R. Otto zu Sh. Ohasama, Zen, der lebendige Buddhismus in Japan, Gotha, 1925.

444. Uebersetzt in 71, S. 18.

445. Gegen Han Yü richtete sich die Verteidigung des Tsung Mi in seinem Werke Yüen jên lön (71, Nr. 1594), von dem später noch die Rede sein wird.

446. Vgl. 71, Nr. 1491. S. Beal, Life of Hiuen-Tsiang, London, 1888, S. XVI—XXXII.

447. Ueber Hsüen Tsang: St. Julien, Histoire de la vie de Hiouen Thsang et de ses voyages dans l'Inde entre les années 629 et 645, Paris 1853—58. — S. Beal, Si-yu-ki, Buddhist records of the western world, London, 1906 (neue Ausg.). Derselbe, The life of Hiuen-Tsiang, London, 1888. — Th. Watters, On Yüan Chwangs travels in India, London, 1904, 1905. — Ueber I Tching: J. Takakusu, A record of the Buddhist religion as practised in India and the Malay-Archipelago by I-Tsing, Oxford, 1896.

448. 71, Nr. 1267.

449. 71, Nr. 87—89.

450. J. Rahder, AO IV 3, S. 215.

551. Vgl. den Titel der Biographie des Pilgers: 71, Nr. 1494.

452. 66, S. 221 ff.; T. Suzuki, Outlines of Mahāyāna Buddhism, London, 1907, S. 65 ff.

453. O. Strauß (66, S. 222): „Vorratskammer“.

454. Nach T. Suzuki a. a. O., S. 313 ff. Vgl. Sylv. Lévi, Asaṅga, Mahāyāna-Sūtrālamkāra, tome II, Paris, 1911, S. * 21—* 23; S. 291.

455. Uebersetzt von E. Burnouf, Le lotus de la bonne loi, trad. du sanscrit (hrsg. v. J. Mohl), Paris, 1852. Nochmals von H. Kern, The Saddharmapundarika or the lotus of the true law, Oxford, 1884 (SBE vol. XXI). Eine gute Uebersicht über den Inhalt bei M. Anesaki, Nichiren, the Buddhist prophet, Cambridge Ma., 1916, S. 18—32; ferner bei M. Winternitz, Indische Literatur, Bd. II, Leipzig, 1913, S. 230 ff: 71, Nr. 134, 136, 138, 139.

456. Neuerdings J. Wach, Mahāyāna, besonders im Hinblick auf das Saddharmapundarika-sūtra, München-Neubiberg, 1925.

457. 71, Nr. 87—89. 68, S. 171 (S. 131 der russ. Ausg.).

458. J. Edkins, Chin. Buddh., S. 278. Vgl. S. 230 ff. und die dort gegebene Andeutung des Inhalts. Aehnlich S. Beal, A catena of Buddh. script. fr. the Chin., S. 279.

459. Bunyiu Nanjio, A short history of the twelve japan. buddh. sects, Tokyo, 1886, S. 57.

460. 74, S. 245. Das von Tu Schun geschriebene Werk über solche Meditationen in 71, Nr. 1596. Es ist kommentiert durch Tsung Mi (71, App. III, 38).

461. 71, Nr. 446. Die Uebersetzer waren Po la mi ti (Pramiti) und Mi tch'ieh schi tchiā (Meghaśikha), 705 n. Chr. (71, App. II, 151). Das von Kumārajīva übersetzte Werk (71, Nr. 399) enthält einen kürzeren Text unsres Sūtra. Der Name śūrāṅgama wird von Bunyiu Nanjio a. a. O. als „Heldenleib“ erklärt. In den Anmerkungen zu meiner Ausgabe heißt

es: „Shou lêng yen ist ein indischer Ausdruck; im Parinirvāṇa-sūtra wird bemerkt: shou lêng bedeutet die Ergründung aller Dinge; yen bedeutet stark; somit heißt (das Ganze): die Stärke der gründlichen Erforschung aller Dinge.“

462. 71, Nr. 175—177. M. Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. II, S. 243 ff. und die dort (S. 244 A. 2) angegebene Literatur. Schon B u n o u f gab eine Analyse des Inhalts (Introduction S. 514 ff.).

463. Merkwürdigerweise wird an einer Stelle des Sūtra auf das spätere Wirken des Nāgārjuna prophetisch hingewiesen (B u n y i u N a n j i o , Short history, S. 49), obwohl dieser der Yogācāra-Schule nicht angehört. Es wird sich um eine spätere Einschaltung handeln. Thos. W a t t e r s (Yüan Chwang II, 230) meint freilich unser Sūtra als „gospel of the Madhyamika Mahāyāna“ ansehen zu müssen.

464. 66, S. 223.

465. Die Stelle wird, gekürzt, als Argument zitiert von dem später näher zu besprechenden Wang Jih hsiu in seinem Werke Lung schu Tch'ing tu wên (H. H a c k m a n n , Laienbuddhismus in China, S. 255 bis 257). Vgl. auch G. T u c c i , Studio comparativo fra le tre versioni cinesi e il testo sanscrito del I° e II° capitolo del Lankāvatāra (Akad. v. Rom, 1923).

466. Ins Englische übersetzt von T. S u z u k i (Aśvaghosha's discourse on the awakening of faith in the Mahāyāna, Chicago, 1900) und von Tim. R i c h a r d (The awakening of faith in the Mahāyāna doctrine, Shanghai, 1907). Vgl. M. Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. II, S. 210.

467. Vgl. T ā r a n ā t h a , Geschichte des Buddhismus in Indien, übersetzt von A. Schiefner, Petersburg, 1869, S. 102 (S. 81 der russ. Ausg.). Thos. W a t t e r s , Yüan Chuang II, S. 104.

468. 71, Nr. 1249 und 1250.

469. Das Werk des Asaṅga in 71, Nr. 1190, das des Aśvaghosha (eigentlich Kalpanāmandinikā) Nr. 1182. Asaṅgas Sūtrālamkāra ist herausgeg. und übers. von Sylvain L é v i : Asaṅga, Mahāyāna-sūtrālamkāra, exposé de la doctrine du grand véhicule selon le système Yogācāra, 2 tom., Paris, 1907, 1911.

470. Sylv. L é v i , Asaṅga, S. 92.

471. 71, Nr. 1170. Dazu als Kommentar Nr. 1201. Vgl. M. Winternitz, Geschichte d. ind. Lit. II, S. 255 und die dort erwähnte Literatur.

472. 71, Nr. 1188. Neuerdings ist das Werk in das Italienische übertragen von G. T u c c i : „Le cento strofe“ (ṣaṭaśāstra), Testo buddhistico mahāyāna tradotto dal cinese, Rom, 1925.

473. 71, Nr. 1194. J. R a h d e r , Daśabhumika-sūtram, seventh stage, in AO IV 3, S. 214 ff. (wo Vasubandhus Kommentar zur siebenten Stufe übersetzt ist). Den Sanskrittext des Sūtra gab J. R a h d e r in seiner Doktorarbeit (Leuven, 1926) heraus.

474. 71, Nr. 1267 (vgl. die Kommentare Nr. 1269 und 1270). Ueber die Legende der Entstehung siehe W a s s i l j e w , Der Buddhismus, S. 240 f. (russ. Ausg. S. 220). Vgl. außerdem M. Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. II, S. 257.

475. 71, Nr. 154—156; 246; 247; W a s s i l j e w a. a. O. S. 240 (resp. 220) gibt einige Zitate daraus. Vgl. auch H. K e r n , Der Buddhismus, deutsch von C. J a c o b i , II, S. 511.

476. 71, Nr. 146; 147; 149. Vgl. W a s s i l j e w a. a. O., S. 164 (resp. 152). Die Nummern 144; 145; 181 bei Bun. Nan. sind trotz des gleichen Titels andere Werke. Vgl. Thos. W a t t e r s, On Yuan Chwangs travels in India II, S. 64.

477. 71, Nr. 1197. Vgl. Nr. 1215. Andeutungen über den Inhalt bei B u n y i u N a n j i o, Short history, S. 38 f.; T. S u z u k i, Outlines of Mah. Buddh. S. 265 und 343 ff.; Thos. W a t t e r s a. a. O. I, S. 370 f., ist der Meinung, daß Bun. Nan. No. 1238—40 als drei Uebersetzungen unsres śāstra anzusehen seien.

478. Wie es zu der Verzweigung kam, wird nicht einheitlich überliefert. Einerseits wird es so dargestellt, daß bereits Hui Nêng die Trennung veranlaßt habe (so B u n y i u N a n j i o, Short history, S. 117 und H. H a a s, Die kontemplativen Schulen des Buddhismus S. 166); andere lassen die Trennung erst durch zwei Schüler des Hui Nêng entstehen.

479. 71, App. II 155, 159, 161.

480. 77, S. 71 ff.

481. 77, S. 79 f. Ebendort noch andere Abwehrmaßregeln.

482. 79, S. 250 f.

483. 79, S. 181.

484. Seine Biographie im Kao sêng tsch'uan III 6 : 13. Vgl. 71, App. III, Nr. 38.

485. Ueber diese Art von Reliquien siehe 79, S. 225 A. 1.

486. Uebersetzt von H. H a a s 80; 71, Nr. 1594.

487. 79, S. 50 f.

488. Näheres bei H. H e r m a n n, Chinesische Geschichte, Stuttgart, 1912, S. 85—92.

489. 11, S. 373.

490. 81, S. 59 f.

491. 82, S. 5; 13; 23 ff.

492. J. P. B r u c e 83 gibt eine nähere Darstellung dieses Kreises, die auf den Quellen beruht.

493. 83, S. 57 f.

494. Der Text in 84, S. 2

495. 84.

496. 84, S. 10 f.

497. 84, S. 10—13.

498. 84, S. 68 f. Vgl. die Aeüßerung (S. 60): Die Macht von „Himmel und Erde“ denkt nicht an Objekte wie Menschen und hat es nicht mit ihnen zu tun.

499. 84, S. 24 f.

500. 84, S. 54 f.

501. 84, S. 54—57. Ueber die Einzelheiten der kosmologischen Begriffe orientiert sehr eingehend 4.

502. 86, S. 234.

503. Ueber die Lehre vom Geist vgl. besonders 83, Part III und 86 passim.

504. 86, S. 24; 83, S. 204.

505. 86, S. 15; 51; 83, S. 198 f.

506. 86, S. 322; 348; 382; 436.

507. Näheres über das Werkchen findet sich bei L e g g e, The Texts of Taoism II (SBE vol. XL) S. 255 ff.; A. W y l i e, Notes on Chin.

Liter. S. 216; P. L. F. Philastre in AMG I S. 257—284 (Uebersetzung nebst Kommentar des Wu Yüen von 1779). Der chinesische Text (mit dem des Tao tê tching) nach einer Steininschrift des 13. Jahrh. n. Chr. wiedergegeben in T'oung Pao 1905 S. 229 ff. — R. Wilhelm 34, S. XVIII) hält den Traktat für echt („wohl noch älter als der Tao-ting“), was A. Forké in seiner Besprechung (im Liter. Zentralbl.) mit Recht zurückweist. Möglich ist, daß im Altertum ein ähnliches Buch existiert hat, das verloren ist. Die Erzählung, wonach unser heutiger Text, nachdem er 300 Jahre in einer Höhle verborgen gelegen habe, von Li Tchüen gefunden und ihm von einem alten Weibe erklärt worden sei, trägt alle Kennzeichen der Legende. Die „fünf Räuber“, mit denen der Verf. operiert, sind offenbar dem Buddhismus („liu tsei“) entlehnt. Zu beachten ist, daß die Steininschrift des Tschao Mêng fu aus dem 13. Jahrh., die soeben erwähnt wurde, einen wesentlich kürzeren Text bietet als die modernen Ausgaben (nur bis zu Wilhelms Abschn. 17).

508. Nach 5, S. 361.

509. 2, S. 546.

510. 83, S. 25; 74 f. H. A. Giles, Biographical dictionary Nr 1407.

511. Vgl. die (chinesisch geschriebene) Geschichte der chinesischen Philosophie von Chao Lan p'ing (Shanghai, 1925) Band III, S. 107 ff.

512. H. Hermann, Chinesische Geschichte, S. 107.

513. Chao Lan p'ing a. a. O.

514. 88, S. 5.

515. 88, S. 8.

516. 88, S. 31.

517. 88, S. 13.

518. 88, S. 7.

519. 88, S. 83; 89, S. 459 f.

520. 88, S. 169; 89, S. 460.

521. 88, S. 145 f.

522. 88, S. 145. Vgl. auch S. 298; 358; 479 f.

523. 89, S. 462 f.; 88, S. 441—43. Andere eigenartige Charakterisierungen des Liang tschī 88, S. 240; 247 f.; 234.

524. 88, S. 114 f. Vgl. S. 156 ff.; 195 ff.

525. 88, S. 53 f.; 179 ff.; 295 ff.; 305 ff.

526. 88, S. 409.

527. 88, S. 389.

528. 88, S. 32.

529. 88, S. 36 f.

530. Europäische Arbeiten über die Genannten sind natürlich nicht vorhanden. Von chinesischen nenne ich wieder Chao Lan p'ing (vgl. Anm. 511).

REGISTER

Die im Inhaltsverzeichnisse angegebenen Namen und Gegenstände sind in diesem Register meist nicht enthalten. Bei vielbehandelten Gegenständen sind nur die Hauptstellen angemerkt.

Abhidharma kośa śāstra 295.
 Abhidharma piṭaka 238
 Absetzung des Landesherrn 178.
 Āgama 281.
 Agentien, die fünf (Elemente) 336.
 ālaya vijñāna 277 f., 292, 294.
 Allgemeinbegriff und Einzelwesen 211 ff.
 Allgemeine Menschenliebe 88, 116 ff.
 190, 211, 216.
 Amoghavajra 276, 297.
 Ānandas Diskussion mit dem Buddha über die Seele 287 ff.
 Anfang und Ende 129 f.
 animittatā 247, 283.
 A p'i ta mo tchū schē lōn 295.
 apranīhitatā 284.
 Arbeitsteilung 188.
 Aristokratie 159.
 Āryadeva 295.
 Āryāsanga 277.
 Asaṅga 277, 293.
 Āsvaghoṣa 240, 291, 293.
 Aufrichtigkeit 98.
 Autorität der Gesetze 160.
 Avatamsaka sūtra 275, 281, 284 ff.
 Beamte 47, 100, 108, 115, 193, 201.
 Begierde im Gegensatz zum „Wege“ (Tao) 204.
 Berichtigung der Bezeichnungen 43, 50, 83, 152 f., 203, 209 f.
 Beschränkung der Buddhisten 298 f.
 Besteuerung 179, 314.
 Bestrafung 159, 179, 215, 222.
 Beziehungen, die fünf 96, 108, 180.
 Bhāraṇa 244.
 bhūtataṭhatā 279, 282, 292.
 „Bilder“ bei Lao tse 61.
 Blutigste Zeiten Chinas 164.

Blutmischung im alten China 164 f.
 bodhicitta 279.
 Bodhidharma 257 f., 268 ff.
 Bodhiruci 290.
 Bodhisattva 239.
 Bodhisattvastufen 279 f., 293 f., 295.
 Borel, H. 20.
 Bruce, J. P. 324.
 Brüderlichkeit, allgemeine 94, 118.
 Bücherverbrennung 170.
 Buddhabhadra 284.
 Budhāvataṃsaka sūtra 284 (275, 281).
 Buddhismus, in seiner Bedeutung für China 11, 310; bei Tschu Hsi 324 f., 346 f.; bei Wang Yang ming 358 f., 371.
 Buddhistische Ausdrücke bei Hsün tse 201 f.
 Cassirer, E. 85.
 Chavannes, Ed. 165.
 Daśabhūmi 280.
 Daśabhūmika sūtra śāstra 295.
 Daśasahasrikā prajñā pāramitā 250.
 David, A. 113.
 Definitionskunst 218 f.
 Denken und Handeln 368.
 Deussen, P., 20 f.
 Deva 295.
 Dharmagupta 282.
 dharmakāya 240, 278, 282, 289.
 Dharmarakṣa 282.
 Dhyaṇibuddha 239.
 Dialektiker, kleine und große 52.
 Divination 27 f., 39.
 Doppelgesicht des Buddhismus 237.
 Drei Herrscher des Altertums 108, 193.

„Drei Kleinode“ des Lao tse 65.
 „Drei Reiche“ 250.
 „Drei Uebel“ des Lao tse 64.
 Dvādaśa nikāya śāstra 260.

Edkins, J. 284, 290.
 Egoismus, berechtigter 216.
 Ehrerbietung 82, 93 f., 107, 182 f.
 Ehrgeiz 102.
 Eigenschaften und Ding 157, 213.
 Einfachheit der Lebensführung
 108 f., 119 ff., 187 f., 205, 211.
 Einheit der Welt 130, 141, 352 f.
 Einteilungsmächte, die fünf zeit-
 lichen 39.
 Eklettizismus 221, 234.
 Elementarkräfte, die fünf 38, 336.
 Entsprechungen 35 ff., 46.
 Entstehung der Welt 207, 222, 225,
 231, 315, 334 ff.
 Ergründung des I 315.
 Erkenntnis als Korrektiv der bösen
 Anlage 197 f.
 Erzählung als Darstellungsmittel
 21 f., 135 f.
 Erziehung des Volkes 180.
 Ethische Grundkräfte, vier 181,
 338, 343.

Fa hsiang tsung 276.
 Fa Hsien 256, 286.
 Fa Hu 254.
 Fa hua tching 282.
 Fa lan 244.
 Fa Ling 284.
 Faber, E. 113.
 Familie 96 ff.
 Fatalismus 112.
 Fa T'ien 297.
 Fa Tschêng 254.
 Fo hua yen tching 284.
 Forke, A. 111, 116, 154, 211, 217 f.,
 223, 229.
 Fragen des Milinda 268.
 Franke, O., 91, 206 f.
 Freundschaft 98 f.
 Früheste Spuren des Buddhismus
 in China 242 f.
 Frühlings- und Herbstannalen 44,
 90 f., 206.
 Fu Hsi 31.
 Fürst und Volk 34, 38 f., 46 ff., 68 f.,

79 f., 151, 159, 178, 208, 221, 223.
 Fünf Beziehungen des Gemein-
 schaftslbens 96, 108, 180.
 Fünf Dynastien, die 298.
 Fünf Machthaber, die 198.
 Fünf Philosophen, die 312.
 Fünf Grundtugenden 317.
 Fu Yi 243, 272.

Gabe des Dharma 301 f.
 Gegenseitigkeit 85 f.
 Geierhöhe 257, 286.
 Geisterglaube 233.
 Gelbe Kaiser, der 128.
 Genuß des Lebens als letztes Ziel
 123 f.
 Gesetzeswesen 153, 159 f., 221 f.
 Gewissenhaftigkeit 100.
 Gewöhnung als Erziehungsmittel
 200.
 Giles, H. A. 141.
 Glaube im Buddhismus 239, 259,
 293.
 Gottheit in China 25 f.
 Grammatik des Chinesischen 17 f.
 Grīdhrakūṭa 286.
 Griechen und Chinesen 20, 155, 177.
 Groot, J. J. M. de 227 f.
 Gunabhadra 290.
 Gut und Böse 367 f.
 Gute und böse Anlagen des Men-
 schen 183 ff., 196 ff., 199, 207,
 209, 221, 340 f.

Han Ni tschou 328.
 Handeln und Erkennen 369.
 Han Wang 172.
 Han Yü 273.
 Hart und Weiß 213.
 Hauch (Tchi) 222.
 Häuser, die fünf 297.
 Heilige, der, 52, 70, 106, 144 f.,
 198.
 Herrschaft über die Natur 132 f.
 Herrschaft über Genußsucht 89,
 205.
 Herrscher des Altertums 118 f., 120,
 131.
 Hexagramme, die 30.
 Himmlischer Adel des Menschen
 184.
 Hirth, Fr. 164 f.

- Ho Tch'ü ping 243.
 Höhle des weißen Hirsches 327.
 Hsiâ Tchi 129.
 Hsiang Fu 215.
 Hsiang Li 215.
 Hsiang Tchieh 249, 252.
 Hsiao Ming Ti 255.
 Hsieh Liang tso 349.
 Hsien 134, 225 f.
 Hsien-schou-Schule 275 f., 281.
 Hsin tsung 260.
 Hsiung nu 243.
 Hsü Hsiang 187 f.
 Hsüen Tsang 274 f., 276.
 Hsüen Tsung 138.
 Hsüen Wu Ti 255.
 Hu An kuo 340, 348.
 Hu Hung 348.
 Hu-Schule 340, 348.
 Hu Shih 13, 110, 113, 118, 122, 217.
 Hu Tchi hsi 324.
 Hua yen tching 275.
 Huan Ti 249.
 Huang Ti 54.
 Hui Nêng 297.
 Hui Schêng 257.
 Hui, Schüler des Konfuzius, 22.
 Hui Tsung 299 f.
 Hui Yüen 259.
 Hung fan 37 ff.
 I Tchi 191.
 I tching 29 ff., 315, 333.
 I Tching (der Pilger) 274 f.
 I t'ung schu 315, 317.
 Idealisierung des Altertums 193, 208.
 Identität der Gegensätze 142 f.
 Illusionismus 155 f., 353.
 Individuation ein Schein, 140, 262.
 Individualbesitz 130.
 Innere, das, als Erkenntnisgrund
 359, 363 ff.
 Intuitive Erkenntnis 21, 366.
 Japan beeinflusst durch chinesische
 Philosophie 373.
 Jetavana-Kloster (Park) 256, 285.
 Jñānagupta 282.
 Ju lêng tch'ieh tching 290 f.
 Kanonische Schriften 24.
 Kao tse (Kao Pu hai) 185.
 Kao Tsu (Han) 172.
 Kao Tsu (T'ang) 272.
 Kasuistik 194.
 Kāśyapa Mātāṅga 244.
 Kirche des Taoismus 227 f.
 Kirchentum und Buddhismus 268 f.
 Klassenunterschiede 217.
 Koch, der, des Wên Hui 146.
 Konfuzius als der verborgene Herr-
 scher 209.
 Konfuzianer im Bunde mit der
 Staatsgewalt 172 f.; im Kampf
 mit der Staatsgewalt 169 ff.
 Kośa-śāstra-Schule 275, 295.
 Kosmogonie 222.
 Krieg 66, 117, 159, 221, 214.
 Kritik der herrschenden Ansichten
 230 f.
 Ku Pa 132.
 Kuan yin tse 352 f.
 Kuei und Schên 345.
 Kulturmüdigkeit 189.
 Kumārajīva 254 f., 282.
 K'ung tchi 104 (175).
 Kung tê hsien 254.
 K'ung tse tchiâ yü 42.
 Lankāvatāra sūtra 290 f.
 Lao tse als der Buddha 249.
 Lebenskraft 232.
 Leere, das (Leerheit) 56 f., 241,
 250 ff., 262 f., 303 f.
 Lernen (Studium) 90.
 Lehrperioden des Buddha 280 ff.
 Lêng-yen-Altäre 286.
 Lêng yen tching 286 ff.
 Lêng tch'ieh tching 290 f.
 Li Fang 242.
 Li P'o 327.
 Li Schao tchün 227.
 Li Szī 167, 170, 195.
 Li und Tch'i bei Tschu Hsi 329 ff.
 Li Yen p'ing 324 f.
 Liu Pang 172.
 Liu P'ing schan 324.
 Liu Tching 359.
 Logische Untersuchungen 217 ff.
 Lön yü 74, 76, 103.
 Lotos-Schule 259.
 Lo Ts'ung yen 324.
 Lu Hsiang schan 354 ff., 370.
 Lu Tchiâ tsch'an 250.

- Lü Pu wei 167.
 Lü schi Tsch'un tch'iu 167, 224 f.
 Lü tsung 276.
 Lung schu 246.
 Lung schu Tching t'u wên 302.
- Macchiavellismus 158.
 Mādhyamika kārīkā 252.
 Mādhyamika śāstra 259 f., 264.
 Mādhyamika vāda 240 ff., 252, 262 f.
 Mahāmāti 291.
 Mahāparinirvāna sūtra 281.
 Mahāsattva 251.
 Mahāyāna-Buddhismus 238 ff.
 Mahāyāna śraddhotpāda śāstra 291 f.
 Mahāyāna sūtrālamkāra 293.
 Mantra-Schule 276, 297.
 Mañjuśrī 285.
 Maspero, H. 244.
 Materialistischer Taoismus 299 ff.
 Māyā 247.
 Meditationsschule 260.
 Mêng Sun ts'ai 143.
 Menschen der Vorzeit 46, 68, 79, 118 f., 127, 144.
 Menschenliebe (allgemeine) 88, 116 ff., 190, 211, 216.
 Menschlichkeit (Menschenliebe) 86 ff., 107, 157, 178 f., 182.
 Menschliche Anlage, siehe gute und böse Anlage des Menschen.
 Menschlicher Buddha 239.
 Methode der philosophischen Untersuchung 112 f.
 Mi (Täuschung) 247.
 Mi tsung 276, 297.
 Miao fa lien huâ tching 261.
 Milinda pañha 268.
 Ming 222, 232 f.
 Ming-Dynastie 357.
 Ming Ti 243 f.
 Ming tchiâ 214.
 Moderne chinesische Philosophen 372.
 Musik 28, 81 f., 109, 120.
 Mythisches Denken 35, 46, 66 ff., 80 ff., 319.
 Nāgārjuna 240, 252, 264 ff., 284.
 Nan Wang 166.
 Nan-yo-Tempel 325.
 Natur als Einheit der Erscheinungen 363 f.
 Neunschaften 160, 179.
 nimitta 261 f.
 Nirmāna kāya 240.
 Nirvāna nach vierfacher Auffassung 296.
 Nobilitierung der Nachkommen 361.
 Nützlichkeitsmotiv in der Ethik 118.
- Optimismus (bei Menzius) 181, 194.
- Pa kua 29.
 Pai lön 260, 295.
 Pai lu t'ung 327.
 Paradoxa 154 f., 218.
 pāramitā 251.
 Parthischer Prinz als buddhistischer Mönch 249.
 Patriarchat 257, 297.
 Pflichtbewußtsein 85, 89.
 Pilgerreisen nach Indien 256, 274.
 Platon verglichen mit Menzius 176.
 P'o (Körperlichkeit) 345.
 Po Tch'i 166.
 Po yü (Li) 72, 75, 103.
 Prabhākaramitra 293.
 Pragmatismus 113.
 Prajñā (Person) 284.
 prajña pāramitā 240, 250 ff., 270 f.
 prajña-pāramitā-Schriften 281.
 pratītya samutpāda 237.
 Propaganda für Buddhismus 301 ff.
 Psychologisches bei Tschu Hsi 343 ff.
 P'u hsien 285.
 Pu k'ung 276, 297.
- Rationales und mythisches Denken 84.
 Rationalisierung des Religiösen 159, 202, 231 f.
 Rechtlichkeit (Rechtschaffenheit) 93, 107, 178 f., 182, 343.
 Reden und Handeln 49, 103, 113.
 Regieren 85, 178.
 Regierungsgrundsätze 114.
 Regierungsziele, die acht 38 f.
 Reichtum 124 f.
 Reines Land 259.

- Relativität aller Eigenschaften 139 f.
 Relativität der empirischen Erkenntnis 266 f.
 Religion 24 f., 78, 111.
 Religionsedikt der späteren Tschou-Dynastie 298.
 Religiöse Seite des Mahāyāna 239 f.
 Richard, T. 292.
 Ruhezustand des Geistes 367.
 Saddharma puṇḍarīka sūtra 261, 281, 282 f.
 Sachlicher Charakter der chinesischen Religion 27.
 Samantabhadra 285.
 Sambhogakāya 240.
 San lön tsung 259, 267.
 Sandhinirmocāna sūtra 295.
 Sata śāstra 260, 295.
 Schafgarbe als Hilfsmittel der Divination 28.
 Schang tching 229.
 Schang Ts'ai 349.
 Schao Yung 312, 320.
 Schatten des Daseins 141.
 Schên 345.
 Schên Nung als Patron 188.
 Schên yü K'un 189.
 Schī Fa tchū 254.
 Schī Hu 297.
 Schī ōrh mên lön 260.
 Schī Tchi lung 255.
 Schī tching 91 f.
 Schī tching lön 295.
 Schicklichkeit 182 f., 199.
 Schicksal 79, 112, 232 f.
 Schildpatt als Hilfsmittel der Divination 28 f.
 Schlechtigkeiten, die vier 101.
 Schou lêng yen tching 286 f.
 Schrift, chinesische 15 ff.
 Schule der drei Abhandlungen 259; des Reinen Landes 259, 267; des Satyasiddhi-śāstra 259.
 Schulen des chinesischen Buddhismus 258.
 Schun (Kaiser) 81, 121, 193, 208.
 „Sechs Staaten“, Bündnis der 165 f.
 Sechzehn illegitime Staaten 253.
 Segnungen, die fünf 40.
 Sêng Tschao 295.
 Selbsterziehung 89, 95.
 Śikṣānanda 284, 290.
 Sinnenbefriedigung 124.
 Sitten der Barbaren 121 f.
 Sittliches Urteil 186 f.
 skandha, die fünf 264, 305.
 Sophisten 42, 49 f., 52, 152, 189, 203.
 Sozialismus 113.
 Sozialreform des Wang An schī 314.
 Sprache, chinesische 13 ff.
 Sprachphilosophisches 204.
 Staat als Objekt der Philosophie 99 ff., 108, 159, 178, 234 f.
 „Streitende Staaten“ 163.
 Streitlosigkeit 241, 250.
 Su Hsün 348.
 Su-Schule 348.
 Su Tchin 165.
 Su Tung p'o 348.
 Subhakarasiṃha 276.
 Subhūti 250 ff., 262 f.
 Sung-Dynastie 313.
 Sung Yün 257.
 Sūnyavāda 240 f.
 śūnyatā 241, 271, 283.
 Śūrāṅgama sūtra 257, 286.
 Sūtra der 42 Abschnitte 244 ff., 249.
 Suzuki, T., 20.
 Systemlosigkeit der chinesischen Philosophie 11 f., 104 f.
 Ta Hui 291.
 Ta schêng tchi hsin lön 291 f.
 Ta schêng tschung yen tching lön 293.
 Tafel des Urprinzipes 315 ff., 354 f.
 T'ai hsiô 76, 104 f.
 T'ai tchi 333 ff.
 T'ai tchi 'u shuo 315 ff. (354 f.).
 T'ang-Dynastie 272 ff.
 Tao, ursprüngliche Bedeutung 57, 26; persönlich oder sachlich 58 f., persönliche Anlage 126; Tao und Kosmologie 61, 225; Tao und Welt 59 ff., 130 f., 140; vor Lao tse 51.
 Tao Hsüen 276.
 Tao jên (Buddhisten) 243.
 Tao tē tching 10.
 Taoismus bei Yang Wang ming 358, 371.
 Tatkraft 202 f.

tathatā 290 f., 292, 294, 308, 346.
tathāgatagarbha 290 f., 292, 308.
 Tchi (Hauch) 222.
 Tchi K'ang 75, 85.
 Tchi'ü yuen 137.
 Tchiā yeh Mo têng 244.
 Tchieh ni 41.
 Tchieh schên mi tching 295.
 Tchin-Dynastie 252.
 Tchi'in-Dynastie 167—171.
 Tchi'in Schi Huang Ti 168 ff.
 „Tchin-Staaten“ 163.
 Tching Ti 205.
 Tchü fou 75.
 Tchü schê tsung 275.
 Tchün tse 87.
 Tê in verschied. Bedeutungen 62 f.,
 65; vor Lao tse 51.
 Têng Hsi 41 ff.
 Têng Ling 215.
 Ti lön tsung 276, 295.
 Tier und Mensch 132.
 T'ient'ai-Schule 261, 267, 281.
 T'ien T'ung hsiu 352.
 Ting wang tching 296.
 Tod 125, 130, 137, 143 f., 148, 232.
 Totenmessen 287, 301.
 Trauerbräuche 109, 121, 124.
 Traum 135, 141 f., 148, 353.
 Trennung von Nord und Süd 253.
 Trigramme 30.
 Trikāya 239 f., 293.
 Tsao Tch'i 176.
 Tsch'an tsung 260.
 Tschang I 165.
 Tschang Tch'ien 242.
 Tschang Tchü 41.
 Tschang Tsai 312, 322 f.
 Tschao Hsiang 166 f.
 Tschao Ju yü 328.
 Tschao Tch'i 176.
 Tschao Wang 43.
 Tsch'ên Hao 360.
 Tsch'ên Tschung 189.
 Tschên Tsung 299.
 Tschêng Hao 312, 321.
 Tschêng I 312, 321.
 Tschêng ming 43, 50, 83, 152 f.,
 203, 209 f.
 Tsch'êng wei schi lön 296.
 Tsch'i I 261, 284.
 Tsch'i K'ai 261, 284.

Tsch'i Tchien 250.
 Tschou-Dynastie 43 ff.
 Tschou kung 31, 125, 177, 193.
 Tschou Tön i 11, 312, 315 ff.
 Tschu Fa lan 244.
 Tschu Hui an 323.
 Tsch'un tch'ü 44, 90 f.
 Tsch'un-tchiü-Auslegung 206.
 Tschung lön 260, 264.
 Tschung yung 76, 105 f.
 Tse Hua tse 351 f.
 Tse Lu 83.
 Tse Kung 85, 94, 102, 147.
 Tse sz'i 104, 175.
 Tse Tsch'an 102.
 Tse Yang 128.
 Tse Yung 102.
 Tse yü 104, 110.
 Tsêng ts'an 104, 110.
 Tsung Mi 306 ff.
 Tu Fa schun 285.
 T'ung schu 317.
 Tzi-ên-Schule 276.
 Ueberlieferungskette bis auf Men-
 zius 173 f.
 Uebersetzer, buddhistische, 253 f.,
 275.
 Unbewußtheit 150.
 Unbrauchbarkeit ein Segen 118, 143.
 Unendlich klein und groß 155.
 Unglücksschläge, die sechs 40.
 Untersuchung der Objekte 363.
 Urgeschichte 113 f.
 Utilitarismus 118.
 Vaipulya 281.
 Vajrabodhi 276.
 Vajracchedikā prajñā pāramitā 261.
 Vasubandhu 275, 277, 295 f.
 Verbot des Klosterlebens für Chinesen
 248 f.
 Verfahren, das fünffache 38 f.
 Verfall des alten Ideals 193.
 Vernunft als Kriterium 201 f.
 Verrückte, der, von Tsch'u 41.
 Versteinerungen 338.
 Verwandlung der Wesen 131.
 Vier Grundtugenden 181, 184, 207,
 343.
 Vier Grundwahrheiten des Buddhismus
 237.

- Vijñāna mātra śāstra 296.
 Vimalakīrti nirdeśa sūtra 296.
 Vinaya-Schule 276.
 Vorbedeutungen 233.
 Vornehme, der 101 ff.
 Vortrefflichkeiten, die fünf 100 f.
- Wahnideen 202.
 Wahr und Falsch 262 f.
 Wahrhaftigkeit 93.
 Wahrsagung 233.
 Wang An schī 313 ff.
 Wang Mang 210.
 Wang Jih hsiu 302 ff., 308 ff.
 Wang Tu 255.
 Wei (gezüchtet) 196 f.
 Wei mo tch'ieh tching 296.
 Wei Pa yang 228.
 Weißes Pferd 211 f.
 Weltentstehung 207, 225, 231, 316,
 337, 351 (41).
 Weltepochen 238.
 Wên schu 285.
 Wên Ti 272.
 Wên wang 31, 119, 193, 209.
 Wissen 92.
 Witterungserscheinungen, die fünf
 31
 Wu t'ai schan 285.
 Wu Ti (Han) 173, 205, 226, 242.
 Wu Ti (Liang) 255, 258.
 Wu Ti (Tschên) 255.
 Wu tse 312.
- Wu Tsung 301.
 Wu wang 81, 119, 193.
 Wu wei 64 f. (50, 52).
- Yang Liang 195.
 Yang Schī 324.
 Yang Tschu und Menzius 190 ff.
 Yang-yin 32 ff., 158, 207, 222 f.,
 225, 231 ff., 315 f., 335 f., 345.
 Yao und Schun 95, 121, 125, 193,
 199, 221, 235.
 Yao Tsch'ung 272.
 Yen Hui 75.
 Yen Ying 73.
 Yin fu tching 350 f.
 Yin Hsi 53, 55, 352.
 Yoga-Schule 276, 290 f.
 Yü (Kaiser) 89, 119, 121, 125, 177,
 193.
 Yü tch'ieh schī ti lön 295.
 Yu wang 43.
 Yüeh tchi 242 ff., 249.
 Yüen jên lön 307.
- Zahl, Bedeutung der, 27 f.
 Zart und hart im Tao tê tching 63.
 Zauberkraft im Taoismus 132, 225 ff.
 225 ff., 353 f.
 Zauberei der Yoga-Schule 279.
 Zeremoniell bei Konfuzius 82.
 Zeit und Raum subjektiv 353, 355.
 Zusammenkunft des Konfuzius mit
 Lao tse 53, 72.

VERLAG VON ERNST REINHARDT / MÜNCHEN

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE IN EINZELDARSTELLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON GUSTAV KAFKA

Die mit einem Stern versehenen Bände sind bis zum Frühjahr 1927 erschienen, die weiteren Bände werden in rascher Folge erscheinen.

Die Goldmarkpreise der weiteren Bändchen werden je nach dem Umfang sich zwischen M. 3.— und M. 5.— bewegen.

Ein Einheitspreis ließ sich leider nicht aufrechterhalten. — Jeder Band enthält eine Bildbeigabe.

- *1. DAS WELTBILD DER PRIMITIVEN. Eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvölkern. Prof. Dr. F. Gräbner, Bonn. (171 S.) M. 3.—, gebd. M. 3.50
- *2. INDISCHE PHILOSOPHIE: Prof. Dr. O. Strauß, Kiel. (288 S.) 1925. M. 4.—, Lwd. 5.50
- 3. PHILOSOPHIE DES JUDENTUMS: Prof. Dr. J. Guttman
- *4. DIE PHILOSOPHIE DES ISLAM in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients: Prof. Dr. Max Horten, Bonn. 8°. (385 S.) 1924. M. 4.50, gebd. M. 5.50
- *5. CHINESISCHE PHILOSOPHIE: Prof. Dr. H. Hackmann, Amsterdam. (408 S.) 1927. M. 9.—, Lwd. 11.—
- *6. DIE VORSOKRATIKER: Prof. Dr. Gustav Kafka, Dresden. 8°. (164 S.) 1921. M. 3.—, gebd. M. 3.50
- *7. SOKRATES, PLATON U. DER SOKRATISCHE KREIS: Prof. Dr. Gustav Kafka, Dresden. 8°. (160 S.) 1921. M. 3.—, gebd. M. 3.50
- *8. ARISTOTELES: Prof. Dr. Gustav Kafka, Dresden. 8°. (204 S.) 1922. M. 3.—, gebd. M. 3.50
- 9. DER AUSKLANG DER ANTIKEN PHILOSOPHIE und das Erwachen einer neuen Zeit: Prof. Dr. Gustav Kafka und Prof. Dr. Hans Eibl.
- *10. 11. AUGUSTIN UND DIE PATRISTIK: Prof. Dr. Hans Eibl, Wien. 8°. (462 S.) 1923. M. 5.50, gebd. M. 7.—
- 12. 13. THOMAS VON AQUIN UND DIE SCHOLASTIK: Prof. Dr. Paul Simon, Tübingen.
- *14. DIE PHILOSOPHISCHE MYSTIK des Mittelalters, von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance: Dr. Joseph Bernhart. 8°. (292 S.) 1922. M. 4.—, gebd. M. 5.—
- *15. DIE PHILOSOPHIE DER RENAISSANCE: Priv.-Doz. Dr. Aug. Riekel, Braunschweig. (208 S.) M. 4.—, Lwd. M. 5.50.

- *16. 17. DESCARTES und die Fortbildung der Kartesianischen Lehre: Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel. 8°. (228 S.) 1923. M. 3.50, gebd. M. 4.—
- *18. SPINOZA: Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest. 8°. (180 S.) 1923. M. 3.—, gebd. M. 3.50
- 19. LEIBNIZ: Priv.-Doz. Dr. Mahnke, Greifswald.
- *20. BACON und die Naturphilosophie: Prof. Dr. Walter Frost, Riga. (508 S.) 1927. M. 10.—, Leinen M. 12.—
- *21. HOBBS und die Staatsphilosophie: Prof. Dr. Richard Höningwald, Breslau. (210 S.) 1924. M. 3.—, gebd. M. 3.50
- *22. 23. LOCKE, BERKELEY, HUME: Prof. Dr. Rob. Reininger, Wien. 8°. (213 S.) 1922. M. 3.50, gebd. M. 4.—
- *24. DIE ENGLISCHE AUFKLÄRUNGSPHILOSOPHIE: Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel. (184 S.) M. 3.50, gebd. M. 4.—
- *25. DIE FRANZÖSISCHE AUFKLÄRUNGSPHILOSOPHIE: Priv.-Doz. Dr. O. Ewald, Wien. (168 S.) 1924. Brosch. M. 3.—, gebd. M. 3.50
- *26. DIE DEUTSCHE AUFKLÄRUNGSPHILOSOPHIE: Prof. Dr. Frh. Cay v. Brockdorff. Brosch. M. 3.50, Lwd. M. 5.—
- *27. 28. KANT, seine Anhänger und seine Gegner: Prof. Dr. R. Reininger. 8°. (313 S.) 1923. M. 4.—, gebd. M. 5.—
- *29. FICHTE: Prof. Dr. Heinz Heimsoeth, Königsberg. 8°. (224 S.) 1923. M. 3.50, gebd. M. 4.—
- 30. 31. SCHELLING und die romantische Schule: Dr. H. Knttermeyer, Bremen.
- *32. 33. HEGEL und die Hegelsche Schule: Prof. Dr. W. Moog, Braunschweig. (Im Druck).
- *34. SCHOPENHAUER: Prof. Dr. Heinr. Hasse, Frankfurt a. M. (512 S.) Brosch. M. 9.—, Lwd. M. 11.—
- *35. HERBART und seine Schule: Prof. Dr. G. Weiß, Jena. (Im Druck.)
- *36. FECHNER UND LOTZE: Prof. Dr. Max Wentscher, Bonn. (208 S.) M. 4.—, Lwd. M. 5.50
- *37. NIETZSCHE: August Vetter. (336 S.) Brosch. M. 6.—, Lwd. M. 7.50
- 38. DER MATERIALISMUS des 19. Jahrhunderts: Prof. Dr. Aug. Gallinger, München.
- 39. COMTE und der Positivismus: Prof. Dr. H. Henning.
- 40. MILL und der Empirismus; Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest.

